

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LES POPULATIONS AFRODESCENDANTES DU VENEZUELA :  
UNE RÉFLEXION SUR L'IDENTITÉ NOIRE

MÉMOIRE  
PRÉSENTÉ  
COMME EXIGENCE PARTIELLE  
DE LA MAÎTRISE EN SOCIOLOGIE

PAR  
JACINTHE JACQUES

MAI 2010

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL  
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

## REMERCIEMENTS

En préambule à ce mémoire, je souhaiterais adresser mes remerciements les plus sincères aux personnes qui m'ont apporté leur support et qui ont contribué à l'élaboration de ce mémoire. Je tiens à remercier Dalton Anthony Jones qui a guidé ma réflexion sur l'expérience noire dans les Amériques et qui m'a confronté sur ma condition de femme blanche vivant dans le Nord global. Mes remerciements s'adressent également à mes parents spécialement à ma mère qui fut une source de support incroyable au court des dernières années. J'exprime ma gratitude à toutes les Afro-vénézuéliennes et Afro-vénézuéliens que j'ai rencontré-e-s sur ma route et qui m'ont ouvert leurs portes pour me partager leur vision du monde. Enfin, je tiens à exprimer ma reconnaissance à Nelson Mendez et à María Marta Mijares qui ont facilité mon séjour en terre vénézuélienne.

## TABLE DES MATIÈRES

LISTES DES TABLEAUX.....	vii
RÉSUMÉ.....	viii
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE I	
PRÉSENTATION DE LA POPULATION AFRODESCENDANTE.....	8
1.1 Portrait général.....	8
1.1.1 Position géographique.....	8
1.1.2 Langue et démographie.....	9
1.2 Histoire.....	9
CHAPITRE II	
LA NÉGATION DE L'IDENTITÉ NOIRE.....	13
2.1 De la colonisation d'un territoire à la conquête des imaginaires.....	14
2.1.1 L'ego cogito.....	14
2.1.2 L'ego-conquistus.....	15
2.1.3 La colonialité du pouvoir.....	17
2.2 La race comme principe organisateur de la colonialité du pouvoir.....	18
2.2.1 La fonction normative de la race.....	18
2.2.2 <i>La sociedad de castas</i> .....	19
2.2.3 Discours religieux et discours scientifique : pour une colonisation de l'espace.....	20
2.3 La racialisation de l'identité afro-vénézuélienne.....	23
2.3.1 L'altérité absolue.....	23
2.3.2 De l'eurocentrisme à l'altercentrisme.....	25
2.4 L'invisibilité des Afro-vénézuélien-nes.....	28
2.4.1 Une absence dans la mémoire collective et les médias de communication...	28
2.4.2 Le discours de la démocratie raciale.....	31
2.5 La lutte contre le racisme : un combat ancré au cœur de la culture afro-latine.....	34

CHAPITRE III	
MARCHANDER L'IDENTITÉ NOIRE.....	38
3.1 Le corps de l'esclave.....	39
3.1.1 Un court résumé de l'esclavage au sein de l'espace national vénézuélien....	39
3.1.2 La marchandisation du corps de l'esclave au sein de l'accumulation primitive du capital.....	41
3.1.3 La manipulation du corps et le régime de terreur.....	44
3.2 La commercialisation de la culture.....	48
3.2.1 De la chose à l'image; de la représentation à la réalité.....	48
3.3 L'industrie touristique.....	51
3.3.1 Un phénomène moderne en expansion.....	51
3.3.2 Tourisme ethnique et pratique signifiante.....	52
3.3.3 Le regard du touriste.....	54
3.3.4 La puissance du regard qui transforme.....	56
CHAPITRE IV	
PERFORMER LA BEAUTÉ AU VENEZUELA : LA PERCEPTION DE SOI DES FEMMES NOIRES FACE AUX STANDARDS DE BEAUTÉ EUROCENTRIQUE.....	60
4.1 Une obsession sur le corps et l'esthétisme.....	63
4.2 L'intersectionnalité entre la race, le genre et la beauté.....	69
4.3 La race et la beauté au Venezuela.....	75
CHAPITRE V	
LA RÉVOLUTION BOLIVARIENNE : À L'INTERSECTION DE LA CLASSE ET DE LA RACE.....	82
5.1 La race et la classe au sein de l'espace social vénézuélien : deux concepts qui se chevauchent.....	84
5.1.1 La composition ethnoculturelle et la division des classes sociales dans le Venezuela contemporain.....	84
5.1.2 L'interchangeabilité de la classe et de la race : une confusion dans les concepts.....	86
5.2 Minimiser la présence noire d'hier à aujourd'hui.....	88
5.2.1 Politique migratoire et racisme dans la nouvelle République.....	88
5.2.2 La montée du néolibéralisme, la fin du <i>Punto Fijo</i> et la réémergence des discours racistes.....	92

5.2.3	La polarisation de classe/raciale de la société vénézuélienne : Nouveau ou vieux phénomène?.....	93
5.2.4	L'idéologie du <i>bolivarianismo</i> : la race et la classe qui s'expriment.....	96
5.3	Discours politiques et racisme dans le Venezuela d'Hugo Chávez.....	97
5.3.1	Les communautés racisées au cœur des campagnes politiques.....	97
5.3.2	Le racisme et la télévision au Venezuela.....	98
5.4	Hugo Chávez : un Métis au pouvoir.....	102
5.4.1	Un filet de sécurité sociale qui rejoint les communautés racisées.....	103
5.4.2	Race et ethnicité, Afrodescendant-e et Autochtone : une distinction essentielle .....	105
5.5	Résoudre le racisme par la lutte des classes : une stratégie vouée à l'échec.....	107
	CONCLUSION.....	113
	APPENDICE A L'ÉTAT DE MIRANDA, VENEZUELA.....	119
	APPENDICE B RÉGION DE BARLOVENTO DANS L'ÉTAT DE MIRANDA (EN MAUVE).....	120
	APPENDICE C CARTE POLITIQUE DU VENEZUELA (ÉTATS, CAPITALES ET VILLES PRINCIPALES).....	121
	APPENDICE D LES DIFFÉRENTES APPELLATIONS DES « CASTES » DANS LES COLONIES ESPAGNOLES.....	122
	APPENDICE E CROQUIS DE NAVIRES NÉGRIERS DE L'ÉPOQUE COLONIALE DÉMONTRANT L'ORGANISATION DES CORPS DES ESCLAVES.....	123
	APPENDICE F TECHNOLOGIES UTILISÉES POUR LE CONTRÔLE DU CORPS-MACHINE DE L'ESCLAVE.....	124
	APPENDICE G CLICHÉS DE FEMMES ESCLAVES NOURRICES PARTICULIÈREMENT AUX ÉTATS-UNIS.....	125

APPENDICE H	
IMAGE DE SHIRLEY TEMPLE, JEUNE ACTRICE TRÈS POPULAIRE	
DURANT LES ANNÉES 1930-1940. ELLE REPRÉSENTE	
« L'ENFANT IDÉAL » DURANT LA SÉGRÉGATION RACIALE	
AUX ÉTATS-UNIS.....	126
APPENDICE I	
CARICATURES DE CHÁVEZ EN PRIMATE.....	127
APPENDICE J	
QUESTIONNAIRE TEL QUE PRÉSENTÉ.....	128
APPENDICE K	
RÉSULTAT DU QUESTIONNAIRE.....	133
APPENDICE L	
GUIDE D'ENTREVUE TEL QUE PRÉSENTÉ.....	138
APPENDICE M	
QUESTIONS D'ENTREVUE TEL QUE POSÉES.....	139
BIBLIOGRAPHIE.....	141

## LISTE DES TABLEAUX

Tableau	Page
2.1 Participation des Afro-vénézuélien-nes dans les médias de communication au Venezuela (aspect général).....	29
2.2 Participation des Afro-vénézuélien-nes dans les médias de communication au Venezuela (protagonistes).....	30
5.1 Division des tranches de revenus (segments de marché) en fonction de la population vénézuélienne.....	85
5.2 Préférence dans les politiques publiques en fonction des tranches de revenus (1995).....	94
5.3 La polarisation de classe/raciale au Venezuela (2000-2006).....	95



## **RÉSUMÉ DE LA RECHERCHE**

---

Ce mémoire se veut un reflet général sur la situation de la diaspora africaine dans les Amériques et plus particulièrement sur les populations noires dans l'espace social vénézuélien. Le projet désire surtout examiner différents lieux culturels dans lesquels la discrimination raciale est particulièrement apparente. Du discours populaire en passant par l'industrie touristique et les concours de beauté jusqu'à la politique nationale, la recherche tente de démontrer que malgré certaines avancées depuis l'avènement d'Hugo Chávez au pouvoir, il subsiste un processus actif de discrimination raciale dans la réalité actuelle. La recherche se base entre autres sur une série d'entretiens réalisés en 2007 auprès d'Afrodescendant-es de la région de Barlovento. Le cadre théorique utilisé est un amalgame entre les études dé/coloniales, post-coloniales, subalternes, féministes et culturelles qui permet de faire intervenir les relations de pouvoir (de genre, de race ou encore de classe) à l'échelle internationale, régionale et locale.

La pertinence scientifique de ce projet réside dans le fait qu'au Venezuela, les études anthropologiques se sont avant tout centrées sur les populations autochtones, ce qui par conséquent a réduit de façon considérable le nombre de recherches se penchant sur les communautés noires. Cette étude vise à combler cette lacune en établissant un certain nombre de constats empiriques et en les interprétant à la lumière d'un cadre théorique qui fait intervenir les enjeux de pouvoir.

Cette recherche répond également à un besoin pressant de mieux comprendre les enjeux réels qu'englobe la pauvreté au Venezuela. De plus, elle correspond à une contribution dans la lutte pour la reconnaissance des différentes identités qui forment la société vénézuélienne. Elle contribue à l'éveil des consciences pour mettre un frein aux attitudes qui stigmatisent les communautés noires des sphères socialement valorisées par la société. Enfin, cette étude a l'ambition de faire connaître hors des frontières du Venezuela une population trop longtemps ignorée ainsi qu'un combat identitaire qui a obtenu peu d'écho.

**MOTS CLÉS :** Afrodescendant, Venezuela, Race, Identité, Hugo Chávez

## INTRODUCTION

Ce mémoire est le fruit de plusieurs années de réflexion sur la situation de la diaspora africaine dans les Amériques et plus particulièrement sur les populations noires du Venezuela. Durant presque un an, j'ai parcouru les routes vénézuéliennes dans le dessein d'y amasser les informations nécessaires à la rédaction de ce projet. Pendant cette recherche terrain, j'ai vécu dans une petite municipalité nommée Rio Chico dans la région de Barlovento située dans l'État de Miranda. Barlovento représente le cœur de la culture afrodescendante du pays. Bien implantée dans les anciens ports négriers, cette dernière cultive le cacao tout comme ses ancêtres l'ont fait sous le régime esclavagiste du XVIII<sup>e</sup> siècle. Au cours de cette même année, je me suis également déplacée dans les pays environnants afin d'acquérir une vue d'ensemble de la situation des Afro-latin-es en Amérique du Sud. De San Basilio de Palenque en Colombie en passant par Esmeralda et Limones en Équateur, de Chicha et El Carmen au Pérou jusqu'à Coroico en Bolivie, ces courts séjours m'ont permis de mieux saisir les enjeux reliés à ces communautés et de comprendre leur place dans les projets politiques actuels qui sont en plein remous dans cette région du monde.

C'est dans ce sens que mon intérêt s'est arrêté sur le Venezuela. La révolution bolivarienne dirigée par Hugo Chávez m'a incité à réfléchir plus en profondeur sur la façon dont ce projet « révolutionnaire » aborde l'intégration des minorités ethniques. Toutefois, si le *locus* de ma réflexion a débuté sur le projet politique en soi, il a bifurqué sur le corps et la présence des Afrodescendant-es et de leur réalité au quotidien. Ainsi, ce mémoire se veut plutôt un reflet général sur la situation des populations noires dans le Venezuela contemporain. J'ai cherché à comprendre la façon dont elles négocient leur identité culturelle et l'expérience de la discrimination raciale dans l'espace social.

En fait, la présence de l'Afrique en Amérique est un sujet qui canalise de plus en plus l'attention du monde académique. Si l'intérêt a été mis spécifiquement sur les Afro-américain-es au cours de la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle dû au mouvement des droits civils aux États-Unis, à l'aube du XXI<sup>e</sup> siècle, ces études se sont propagées sur l'ensemble du continent. Par conséquent, ma recherche s'inscrit dans le cadre d'un courant intellectuel en

pleine effervescence et qui contribue aux études culturelles, mais également qui apporte un renouveau dans les études post-coloniales en prenant en considération la situation particulière de l'Amérique latine.

Malgré cet intérêt grandissant, les études anthropologiques et sociologiques du Venezuela se sont avant tout centrées sur les populations autochtones, ce qui par conséquent a réduit de façon considérable le nombre de recherches se penchant sur les communautés noires. Cette étude vise ainsi à combler cette lacune en établissant un certain nombre de constats empiriques et en les interprétant à la lumière d'un cadre théorique qui fait intervenir les relations de pouvoir (de race, de genre ou encore de classe) à l'échelle internationale, régionale et locale. Cette recherche répond également à un besoin pressant de mieux comprendre les enjeux réels qu'englobe la pauvreté au sein de cet État. De plus, elle correspond à une contribution dans la lutte pour la reconnaissance des différentes identités qui forment la société vénézuélienne. Elle contribue à l'éveil des consciences pour mettre un frein aux attitudes qui stigmatisent les communautés noires des sphères socialement valorisées par la société. Enfin, cette étude a l'ambition de faire connaître hors des frontières du Venezuela une population trop longtemps ignorée ainsi qu'un combat identitaire qui a obtenu peu d'écho.

### **Cadre théorique :**

Le cadre théorique que j'utiliserai pour saisir toute la complexité de cette dynamique sera les études dé/coloniales, post-coloniales, subalternes, féministes et culturelles. Je privilégierai ces champs d'analyse pour aborder la condition des Afrodescendant-es dans le Venezuela contemporain. J'entends par ces courants académiques non pas une critique anti-européenne, mais plutôt une perspective radicale et alternative de l'eurocentrisme, du colonialisme et du nationalisme.

Dans ce sens, le raisonnement qui sillonnera ce projet sera soutenu par la conviction profonde que l'Europe a imposé dans ses colonies d'outre-mer un violent paradigme qui prétendant à l'universalité, à la neutralité et à l'objectivité a porté atteinte à l'autodétermination des peuples non européens. En d'autres mots, l'Europe a longtemps défendu la supériorité de son

modèle de civilisation au détriment des autres civilisations qu'elle considérait comme des cultures « retardées ». La production et la reproduction de la vie matérielle de ces communautés et l'élaboration de ses imaginaires furent longtemps dominées par cette idée. L'arrogance de cette vision eurocentrique non seulement a justifié de violentes formes de colonisation et de colonialité, mais elle s'est aussi transformée en une barrière cognitive qui a empêché l'Occident de connaître et de comprendre la complexité du monde qui l'entoure (Mignolo, 2003).

Les études subalternes qu'elles soient féministes et/ou raciales/ethniques (Spivak, 1988; Collins, 1990; hooks, 2000) ont été d'un grand recours pour la déconstruction de l'hégémonie de ce paradigme eurocentrique qui prévaut encore à un certain degré dans la philosophie et les sciences occidentales. En fait, ces courants d'analyse ont permis d'éclairer tout un champ épistémique en rappelant que le sujet parle toujours d'un *locus* particulier à l'intérieur des structures du pouvoir. Personne ne peut échapper aux hiérarchies sociales, sexuelles, de genre, spirituelles, linguistiques, géographiques et raciales du « moderne/colonial/capitaliste/patriarcal système-monde » (Grosfoguel, 2005). Bref, notre savoir est toujours situé, c'est ce que Dussel appelle la « géopolitique du savoir » (Dussel, 1985). Dans la philosophie et les sciences de l'Occident, le sujet qui parle est toujours caché, dissimulé ou effacé de l'analyse. Grosfoguel utilise le terme de l'« ego-politique du savoir » pour expliquer cette position philosophique qui privilégie le mythe de « l'ego non situé ». Par conséquent, en déniaient la position épistémique du sujet ethnique/racial/de genre/sexuel qui parle, la philosophie et les sciences occidentales ont produit l'idée d'un savoir universel qui annihile les sujets, mais surtout qui efface les structures du pouvoir/savoir colonial à partir duquel le sujet parle. Tout compte fait, ce qu'il faut retenir est que l'objectivité et la neutralité désincarnée et non située de l'ego-politique est un mythe de l'Occident qui cherche à occulter le savoir et la cosmologie des cultures non européennes.

Dès lors, ce mémoire s'inscrit dans un projet intellectuel qui cherche à privilégier la diversité comme projet universel ou ce que Dussel nomme la « transmodernité » (Dussel, 2001). Dans ce sens, je prends en compte que ma voix de femme blanche en provenance du Nord global peut paraître hypocrite et que mon désir d'amener un apport intellectuel à ce projet situé dans

le Sud global peut paraître prétentieux. Toutefois, je crois foncièrement que toutes recherches académiques qui ne contribuent pas à une réflexion sur les relations de pouvoir entre les structures des sociétés qui nous entourent est un projet dérisoire et dénudé de sens. Dans ce souci de cohérence, je tenterai de donner la parole le plus possible aux principaux individus concernés et j'entends par ceux-ci les acteur-trices de la société civile, les académiques et les simples citoyen-nes qui vivent l'expérience noire au quotidien.

Au cours de ce mémoire, je désignerai le racisme comme « un "phénomène social total" qui s'inscrit dans des pratiques, dans des discours et des représentations qui sont autant d'élaborations intellectuelles du fantasme de prophylaxie ou de ségrégation et qui s'articulent autour des stigmates de l'altérité » (Balibar, 1988). Je ferai également une distinction entre le concept de la race et celui de l'ethnicité. J'entendrai par ethnicité une construction sociale qui réfère aux différences culturelles, tandis que j'utiliserai la « race » plutôt pour les différences phénotypiques.

### **Méthodologie :**

J'ai réalisé une série d'entrevues auprès d'acteurs-trices de la société civile impliqués particulièrement auprès de la *Red de Organizaciones Afro-Venezolanas*<sup>1</sup>, mais également parmi de simples citoyen-nes afrodescendant-es vivant sur la route du cacao dans la région de Barlovento. J'ai effectué 25 entrevues et distribué cent questionnaires auprès d'un nombre égal de femmes et d'hommes âgé-es entre 16 à 67 ans. À travers cette recherche, j'ai donc eu la chance de rencontrer plusieurs militants et militantes qui travaillent à la défense de la culture et des droits des Afrodescendant-es. Ces individus m'ont permis de mieux comprendre la situation des populations noires et surtout les enjeux auxquels ils et elles sont confronté-es à l'heure actuelle. Ils m'ont éclairé sur leur position officielle envers le gouvernement bolivarien et leurs revendications politiques. Ces individus sont :

Maria Marta Mijares : elle est l'auteure du livre *Racismo y endoracismo en Barlovento : Presencia y ausencia en Rio Chico, autoimagen de una población Barloventeña* publié en

---

<sup>1</sup> Site officiel de la *Red de Organizaciones Afro-Venezolanas* : <http://www.redafrovenezolana.com>

1993. Elle est présentement responsable d'un projet de formation en organisation communautaire dans la région de Barlovento. Elle travaille spécifiquement auprès des populations afrodescendantes qui vivent de la culture du cacao. Jesús Chucho García : il est un membre fondateur de la *Red de Organizaciones Afro-Venezolanas*. Il a publié plusieurs livres et articles sur les populations afro-vénézuéliennes et spécifiquement sur ses aspects culturels. Il siège sur divers comités ministériels et sur des forums internationaux pour la défense des droits des Afro-vénézuélien-nes. Luis Perdomo : il est également un membre fondateur de la *Red de Organizaciones Afro-Venezolanas*. Il travaille comme promoteur culturel au Centre culturel de San José de Barlovento. Il a également publié plusieurs articles sur la situation des Afrodescendant-es du Venezuela. Modesto Ruiz : il est le député de l'État de Miranda sous la bannière du parti politique d'Hugo Chávez (*Parti socialiste uni du Venezuela*). Il est également président de la nouvelle sous-commission nommée *Legislación, Garantías, Deberes y Derechos de los Afrodescendientes*. Nirva Camacho : elle est membre de la Commission présidentielle contre le racisme et toutes formes d'exclusion dans le système éducatif. Elle vient tout juste de publier un livre intitulé *Familia Afrovenezolana, Racismo, Endoracismo y Autoreconocimiento*. Casimira Monastario : elle est promotrice culturelle au Centre culturel de Curiepe dans Barlovento. Elle donne également plusieurs conférences sur la culture populaire des Afrodescendant-es. Luisa Aguilera : elle est une enseignante au niveau primaire dans le village de Curiepe. Elle est également présidente de la société de la *San Juan Bautista*. Elle offre des ateliers sur la culture afrodescendante à son domicile et spécifiquement des cours de musique et/ou de danses traditionnelles.

Mise à part ces entrevues auprès des militant-es de la *Red de Organizaciones Afro-Venezolanas*, j'ai également réalisé 18 entrevues auprès de simples citoyens et citoyennes vivant dans le comté de Andrés Bello dans la région de Barlovento. J'ai interrogé un nombre égal de femmes et d'hommes dans chacune de ces petites communautés agricoles que j'ai visitées. J'ai porté une attention particulière à l'âge des individus pour ainsi avoir un portrait qui représente équitablement toutes les générations de ces communautés. J'ai donc visité les villages de Perdomo, Rio Chico Arriba, La Lucha, Las Delicias, La Arenita, Cumbo et La Montañita. C'est également à l'intérieur de ces communautés que j'ai distribué mes questionnaires selon la même méthode que décrit pour mes entrevues.

Dans le cadre de cette recherche, lorsque je ferai référence à mes entrevues dans les communautés, les noms des individus seront absents puisque je me suis engagée à respecter la confidentialité des personnes interrogées. Toutefois, lorsqu'il sera question des entretiens réalisés avec les militant-es de la *Red de Organizaciones Afro-Venezolonas*, dans ce cas précis leur identité sera divulguée. Néanmoins, il faut préciser que ce mémoire n'est pas basé exclusivement sur les résultats de ces entrevues et de ces questionnaires. Ces derniers m'ont plutôt servi comme un guide pour mieux comprendre la réalité et les enjeux de ces communautés. Ce fut également une stratégie pour approcher ces dernières dans un cadre plus formel. Il est toutefois possible de retrouver les questionnaires et les réponses à ces derniers ainsi que le guide d'entrevue utilisé lors de ces rencontres dans la section des appendices.

#### **Division du travail :**

Pour débiter ce mémoire, je commencerai par présenter un portrait général de la population afro-vénézuélienne. Je proposerai une image globale des communautés afrodescendantes du Venezuela en les situant dans le discours et la géographie du territoire. Je présenterai également un court résumé historique de leur contribution dans la construction de la nation vénézuélienne.

Dans un second temps, je discuterai de la négation de l'expérience noire au sein de la société vénézuélienne en tentant de remonter aux origines de ce comportement national. J'entends par la négation de l'expérience noire, cette posture de type républicaine qui tend à voir le citoyen vénézuélien sans distinction culturelle, raciale ou ethnique. Dans ce sens, je discuterai du colonialisme et de la colonialité du pouvoir qui ont eu et ont toujours des effets dévastateurs sur la représentation et la perception de soi des communautés noires (*dark skin*).

Dans un troisième temps, il sera question de réfléchir sur la marchandisation de la culture noire. J'aborderai le thème du tourisme ethnique qui constitue un enjeu de taille pour les populations afro-vénézuéliennes. Je tenterai de démontrer qu'il existe une continuité historique dans cette tendance à la chosification et à la commercialisation des corps noirs. De

l'esclavage qui exploitait les corps africains pour leur force de travail au tourisme ethnique qui vend symboliquement le corps pour le plaisir du regard, la dynamique semble produire dans les deux cas des corps racisés dociles et maniables au profit du capital. Je désire démontrer comment le regard blanc (*white gaze*) possède un pouvoir sur l'organisation, la structuration et la subjectivité des corps ethniques et spécialement lorsqu'ils sont vendus par l'industrie touristique.

Dans un quatrième temps, je discuterai de l'obsession de la beauté dans la société vénézuélienne. La reconnaissance internationale du pays en matière de « Miss Beauté » semble avoir plusieurs répercussions négatives sur la perception et l'estime de soi des femmes. La valorisation des phénotypes caucasiens qui est étroitement reliée aux normes esthétiques vénézuéliennes joue également un rôle prépondérant dans le maintien de l'« altercentrisme » et du racisme. Dans ce sens, j'essaierai d'analyser la façon dont les femmes noires négocient ces standards de beauté dans l'espace social. Je me baserai sur plusieurs études réalisées auprès des femmes afro-américaines aux États-Unis et je tenterai d'observer s'il y a des ressemblances dans les comportements adoptés par les femmes afro-vénézuéliennes.

Pour boucler la boucle, j'aborderai bien évidemment la révolution bolivarienne. Je tenterai de comprendre le rôle de la race dans la polarisation de la vie nationale. En fait, j'essaierai de démontrer les liens étroits qui existent entre les classes sociales subalternes et les communautés racisées du Venezuela. Le dévoilement de ce rapport intime me permettra d'entrevoir une autre facette du conflit politique. J'essaierai également de mettre en lumière l'ambiguïté qui subsiste dans la position des Afro-vénézuélien-nes envers le projet bolivarien en plus d'éclairer les contradictions de ce régime politique en ce qui concerne l'intégration des communautés ethniques.



## CHAPITRE I

### PRÉSENTATION DE LA POPULATION AFRODESCENDANTE

Pour débiter ce mémoire, il me semble essentiel de présenter un portrait général de la population afro-vénézuélienne qui constitue le sujet d'étude de ce projet de recherche. Cette première section sera plutôt didactique et descriptive dans le dessein d'offrir une vision complète, exhaustive et rapide de la situation de ces individus. D'une part, je proposerai une image globale des communautés afrodescendantes du Venezuela en les situant dans le discours et la géographie du territoire. D'autre part, je présenterai un court résumé historique de leur contribution nationale dans la construction de la nation vénézuélienne.

#### 1.1 Portrait général

##### 1.1.1 Position géographique

La plus grande population afro-vénézuélienne est située dans la région de Barlovento à environ 100 kilomètres à l'est de Caracas. Le territoire comprend une aire de 4500 kilomètres carrés et il couvre quatre districts de l'État de Miranda (voir app. A, B et C). Il existe également d'importantes communautés d'Afrodescendant-es le long des côtes de l'État de Carabobo (Canoabo, Patanemo, Puerto Cabello), dans le District fédéral de Caracas (Naiquatá, La Sabana, Tarma...), dans l'État d'Aragua (Cata, Chuao, Cuyagua, Ocumare de la Costa...) et finalement sur le rivage au sud-est du lac Maracaibo (Bobures, Gibraltar, Santa Maria...). Il subsiste de petites communautés dans l'État de Sucre (Campoma, Güiria), au sud-ouest de l'État de Yaracuy (Farriar) et dans les montagnes de Miranda (Yare). Il y a aussi une importante communauté d'Afro-vénézuélien-nes qui est localisée au sud de l'État de Bolivar. L'origine de ces individus se distingue du reste de la population afrodescendante au

sens où ils sont des anciens miniers en provenance des Antilles françaises et anglaises qui sont venus s'établir au milieu du XIXe siècle (García, 1990).

De façon générale, les communautés afro-vénézuéliennes sont installées en milieu rural ou semi rural à proximité des anciennes plantations, mines, villes coloniales ou encore *Cumbes* (communautés autonomes d'esclaves fugitifs). Les Afrodescendant-es qui migrent vers les centres urbains ont tendance à vivre dans des quartiers pauvres (*barrios*) où ils et elles partagent des blocs appartements. Ces dernier-ères se regroupent normalement dans les mêmes *barrios*, ce qui offre un caractère « régional » à certains quartiers métropolitains. À titre d'exemple, la plupart des migrant-es du village de Curiepe dans la région de Barlovento s'installent dans le *barrio* de San José à Caracas (*ibid.*).

### 1.1.2 Langue et démographie

L'espagnol est la langue utilisée par la majorité de la population afrodescendante. Toutefois, il demeure encore aujourd'hui des mots africains dans le langage populaire et spécifiquement pour désigner des termes musicaux, de danses ou de nourriture. À titre d'exemple, les desserts de noix de coco « *cafunga* » ou les expressions « *malembe* » [douceur], « *birongo* » [médecine traditionnelle] ou encore « *carabali* » [ami-es] d'origine bantous sont des mots fréquemment utilisés par ces communautés (Chacón, 1983). En ce qui concerne leur démographie, la majorité des études citent la proportion de 10 à 12 pourcent de la population totale, c'est-à-dire de 1,8 à 2 million d'individus (Andrews, 2004). Toutefois, les estimations sont variables selon les sources puisqu'il n'existe pas de question sur l'ethnicité dans le recensement national au Venezuela.

## 1.2 Histoire

Ewe-Fon a été le premier esclave africain à être entré dans le territoire vénézuélien en 1528 par la compagnie Welsers appartenant à des banquiers allemands. Ces derniers avaient obtenu une concession spéciale de Carlos I pour s'installer et exploiter l'ouest du Venezuela. Les négriers portugais, français et anglais ont poursuivi le trafic des esclaves noirs

particulièrement celui des Bantous du Congo et de l'Angola ainsi que des Mandingues du Ghana jusqu'au XIXe siècle. La traite des esclaves a pris fin au Venezuela avant que les peuples Yoruba soient « importés » dans le Nouveau Monde, ce qui distingue les esclaves vénézuéliens de ceux du Brésil ou de Cuba (García, 1990).

Durant le XVIe siècle, les esclaves africains ont travaillé dans les mines de Coro et de Buria dans l'État de Yaracuy et sur l'île Margarita et à Cumaná pour la pêche des perles. Des plantations d'agriculture à petite échelle ont également été établies autour de la ville de Caracas. Le XVIIIe siècle a été marqué quant à lui par l'arrivée massive d'esclaves dans la région de Barlovento pour subvenir à la main-d'œuvre de l'industrie fleurissante du cacao et celle du sucre dans l'État de Zulia autour du lac Maracaibo (Figuerola, 1985). Il est intéressant de constater que la population d'esclaves introduite au Venezuela constitue seulement 1,3 pourcent de la traite totale des esclaves transportés d'Afrique vers le Nouveau Monde. Le Brésil détient 38,1 pourcent, Cuba 7,3 pourcent et les États-Unis 4,5 pourcent du commerce total. (Brandt, 1978).

La résistance des esclaves vénézuéliens que ce soit au niveau des insurrections ou de la formation des *cumbes* (communautés de résistance) a débuté très tôt dans l'histoire de la colonie. La première rébellion documentée s'est produite en 1532 à Coro, mais le plus fameux soulèvement a pris place dans les mines de Buria en 1552. La révolte a été menée par Negro Miguel aussi connu sous le nom de Rey Miguel. Ce dernier a établi un *cumbe* et il a formé une armée de plus de 1500 esclaves qui s'est attaquée aux établissements coloniaux. Les *cumbes* ont été nombreux dans l'histoire de la colonie vénézuélienne. En 1720, il y avait entre 20 000 et 30 000 marrons dans le Venezuela et environ 60 000 esclaves qui travaillaient dans les plantations (Rout, 1976). La région de Barlovento où j'ai réalisé ma recherche terrain a été un lieu intense de « marronnage »<sup>2</sup> à travers le XVIIIe siècle avec plusieurs *cumbes* construits autour de Curiepe et de Caucagua. Le plus célèbre a été celui de Ocoyto fondé en 1770 par le légendaire Guillermo Rivas (Guerra, 1984).

---

<sup>2</sup> Le marronnage était le nom donné à la fuite d'un esclave hors de la propriété de son maître en Amérique et dans les Antilles. Le fuyard lui-même était appelé Marron.

Le terme « *cumbe* » dérive du dialecte mandingue qui signifie « séparé ou loin de la route ». En fait, ce mot est synonyme des expressions « *quilombo* » que l'on retrouve au Brésil ou encore « *palenque* » comme on l'entend en Colombie. Normalement, situés près des rivières ou éloignés dans les montagnes, les *cumbes* étaient typiquement bien cachés et ils habitaient en moyenne 120 résidents. Les marrons étaient quelques fois assistées par les communautés autochtones comme les Tomusa dans le cas de Barlovento. Ces milieux de vie n'étaient pas exclusivement composés de Noir-es, ils pouvaient également abriter des Autochtones et de Blancs pauvres. Les marrons attaquaient couramment les plantations, ils tentaient de libérer d'autres esclaves et ils participaient activement à la contrebande. Malgré le nombre accru de *cumbes*, seulement celui de Curiepe a été reconnu légal par l'administration espagnole dans la colonie vénézuélienne. Il a été établi en 1721 sous la direction du capitaine Juan del Rosario Blanco (*ibid.*).

Au XIX<sup>e</sup> siècle, les Afro-vénézuéliens ont joué un rôle décisif dans les luttes pour l'indépendance. Si initialement ils ont combattu sous la couronne espagnole en croyant que les propriétaires créoles étaient leurs ennemis, ils ont terminé dans les rangs républicains vers la fin de la guerre. Bolivar, en réalisant l'importance stratégique des soldats noirs a déclaré l'abolition de l'esclavage en 1811 et une deuxième fois en 1816 après avoir promis au président haïtien, Alexandre Pétion qu'il assurerait la liberté aux esclaves en échange de l'aide militaire haïtienne (Charrier, 2000).

Étudier cette période de l'histoire m'oblige à mentionner José Antonio Paéz, une figure clé de l'indépendance vénézuélienne qui a été à la tête d'une armée composée majoritairement d'individus de race noire. Un de ses plus illustres lieutenants, Pedro Camejo, a été immortalisé dans l'histoire du pays sous le nom de El Negro Primero. Selon la légende, il était toujours le premier à arriver sur les champs de bataille. Une statue du « Negro Primero » est érigée à la Place Carabobo à Caracas. Elle est l'unique statue qui commémore un ou une Noir-e dans l'ensemble du Venezuela (Wright, 1990).

Le 19 avril 1810 à Caracas, Francisco de Miranda a déclaré l'indépendance de la colonie vénézuélienne. C'est durant cette même année que la traite des esclaves africains a été rendue

illégale dans le territoire. Le déclin de l'esclavage a continué tout au long de la guerre d'indépendance et lors de sa conclusion en 1821, le congrès a mis en place la « *Ley de Vientre* » (Loi du Ventre). Cette nouvelle législation devait assurer la liberté aux enfants nés de parents esclaves. Néanmoins, les turbulences du régime politique suite à la guerre d'indépendance ont fait en sorte que cette loi n'a pas pu être appliquée. Par conséquent, la date officielle de l'abolition de l'esclavage au Venezuela est le 24 mars 1854 sous la présidence de José Tadeo Monagas (Lombardi, 1971).

À travers le XXe siècle, les Noir-es du Venezuela ont continué d'être confronté-es à des formes subtiles de racisme malgré la philosophie de la démocratie raciale et de l'idéologie du *mestizaje* (Montañez, 1993). Dans les dernières années, les Afrodescendant-es se sont particulièrement mobilisé-es pour contrecarrer cette idéologie qui les marginalise dans l'espace social. Ils et elles sont surtout organisé-es autour de la *Red de Organizaciones Afro-Venezolanas* qui travaille à la promotion de la culture et des droits des Afrodescendant-es de la région (García, 2007).

## CHAPITRE II

### LA NÉGATION DE L'IDENTITÉ NOIRE

« Je suis un homme qu'on ne voit pas. [...] Je suis un homme réel, de chair et d'os, de fibres et de liquide – on pourrait même dire que je possède un esprit. Je suis invisible, comprenez bien, simplement parce que les gens refusent de me voir. [...] Quand ils s'approchent de moi, les gens ne voient que mon environnement, eux-mêmes, ou des fantasmes de leur imagination – en fait, tout et n'importe quoi, sauf moi. »

**Ralph Ellison**  
*Invisible Man (1984)*

Les Noir-es n'existent pas au Venezuela. Plusieurs affirment que leur existence a été dissoute, altérée, décomposée par le processus historique du métissage, ce qui signifie que leur présence ne fait désormais plus partie de la réalité nationale, ils et elles n'appartiennent plus à l'ensemble des choses. Néanmoins, il suffit de se promener dans les « *barrios* » de Caracas ou encore dans les plantations côtières pour constater par soi-même leur présence. Pour être plus précis, les Afrodescendant-es sont invisibles et cette invisibilité s'appuie sur le discours canonique de la démocratie raciale qui constitue pour les descendant-es africain-es les chaînes qui les empêchent à l'heure actuelle d'articuler leur lutte pour la reconnaissance. Le schème d'intégration national préconisé par l'État vénézuélien qui entrevoit ses citoyens comme des êtres hybrides sans connotation raciale spécifique, encourage cette occultation de l'afrodescendant-e et il est l'obstacle majeur dans le développement des luttes pour la reconnaissance de ces populations.

Les Autochtones sont la seule minorité visible que reconnaît habituellement la population et c'est sur eux que l'on centre la majorité des études sociologiques et scientifiques. Dans ce sens, étudier l'expérience noire au sein de cet État s'est s'aventurer sur le terrain abscons et complexe de l'identité de ses citoyen-nes. C'est étudier un sujet qui ne semble pas exister ou

plutôt qui n'est pas présent dans la réalité immédiate. À l'heure postmoderne où l'on parle de la multiplication des identités, il est difficile de croire à une pureté raciale, à une culture noire essentialiste, mais il existe tout de même une diaspora africaine en terre vénézuélienne, malgré une certaine hybridité et une transculturation, elle vit l'expérience d'être noir dans un pays qui lui refuse cette réalité.

Pour mieux comprendre cette oblitération, je crois qu'il est essentiel de tourner tout d'abord mon attention sur la façon dont les Afrodescendant-es ont été racisé-es au cours de l'histoire du Venezuela. Plus précisément, je mettrai en lumière la fonction normative du concept de la race et de son développement à travers le temps au sein de cet espace national. Ce parcours me permettra d'éclairer pourquoi les Vénézuélien-nes sont porté-es à dévaloriser, minimiser et effacer l'apport politique, économique et culturel des communautés noires au sein de la nation.

## 2.1 De la colonisation d'un territoire à la conquête des imaginaires

### 2.1.1 L'ego cogito

Pour comprendre l'exclusion sociale, la discrimination raciale et l'annihilation symbolique dont sont victimes les Afro-vénézuélien-nes à l'heure actuelle, je me dois de réfléchir sur le processus qui a amorcé la stigmatisation de ces communautés au cours de l'histoire, c'est-à-dire mettre en lumière le mouvement général qui a élaboré la hiérarchisation des cultures humaines à l'intérieur du système-monde (Wallerstein, 1980). Une telle entreprise pourrait difficilement être abordée sans porter une attention particulière sur l'attitude impérialiste de l'Europe et du rôle de l'universalisme en tant que concept exclusif à la culture occidentale.

Dans ce sens, il m'apparaît pertinent de me pencher premièrement sur le cas de René Descartes considéré comme l'un des pères de la philosophie moderne. Ce dernier a inauguré un moment historique dans le champ de la connaissance en remplaçant dieu, en tant que

fondateur du savoir du Moyen-âge, par l'« homme<sup>3</sup> » (occidental) comme fondateur du savoir des temps modernes. En extrapolant les attributs de dieu et en les déplaçant sur l'« homme » européen, il est parvenu à créer le pilier des sciences contemporaines, le cogito cartésien. Plus particulièrement, en produisant un dualisme entre le corps et l'esprit ainsi qu'entre l'esprit et la nature, Descartes a déclaré l'existence d'un savoir divin non situé, universel et omniscient. Castro-Gomez utilise le terme « point zéro » pour décrire cette position de la connaissance dans la philosophie de l'Occident; le « point zéro » est un point de vue qui se dissimule comme étant au-delà d'un point de vue particulier ou encore qui se représente comme étant sans point de vue (Castro-Gomez, 2005). En somme, la philosophie occidentale a toujours privilégié l'« ego-politique du savoir » sur la « géopolitique du savoir », ce qui de un, lui a permis de représenter sa science comme étant la seule capable de parvenir à une conscience universelle et de deux, d'ignorer celle des non européens en la catégorisant de particulière donc incapable d'accomplir l'universalité. Cette stratégie a été primordiale pour l'Ancien Monde au sens où en cachant la position du sujet, il a pu construire une hiérarchie des connaissances et par conséquent une hiérarchie des peuples (Grosfoguel, 2005).

### 2.1.2 L'ego-conquistus

Le *cogito, ergo sum* s'avère donc un bon point de départ pour comprendre la position subalterne des Afrodescendant-es au sein du Venezuela contemporain. Il faut préciser néanmoins que cet *ego cogito* (Je pense, donc je suis) a été précédé de 150 ans par un *ego-conquistus* (Je conquiers, donc je suis). Enrique Dussel évoque ce détail fondamental dans la logique du développement des idées/idéaux européens. Il explique que pour qu'un sujet puisse assumer l'arrogance de devenir dieu, c'est qu'il possédait déjà l'ensemble des conditions de possibilité nécessaire à une telle posture. Plus précisément, l'Europe a pu affirmer cette position impériale dans le champ du savoir, car elle possédait déjà un statut

---

<sup>3</sup> Dans ce contexte, l'appellation « homme » avec une minuscule est bel et bien intentionnelle. Je tiens à souligner que durant cette époque la femme n'était pas considérée comme égale à l'homme. Il n'est donc pas question de l'« Homme » dans son sens universel du genre humain.



impérial; elle se voyait en tant que centre du monde parce qu'elle avait déjà conquis le monde (Dussel, 1994).

La colonisation des Amériques a donc permis d'établir les prémisses de base pour le projet de l'universalisme européen. En d'autres termes, la catégorisation du savoir et des cultures qui découlent de l'universalisme a pris racine dans l'idéologie colonialiste et impérialiste perpétrée dans les territoires colonisés. La marginalisation des Afro-vénézuélien-nes à l'heure actuelle peut être reliée directement avec ce mouvement historique qui dans un processus continu a considéré les civilisations non européennes avec mépris. Dans cette perspective, il me semble incontournable de porter une attention particulière sur ce que représente cet expansionnisme pour les communautés qui ont été victimes de ces empires coloniaux.

Pour réaliser ce projet, je dois cependant m'assurer de prendre la position du sujet qui m'intéresse, car si j'analyse l'expansion coloniale d'un point de vue eurocentrique, ce raisonnement me conduira à réfléchir sur l'origine du système-monde capitaliste et des rivalités impériales de l'Europe. Sous cet angle, la colonisation est perçue d'abord et avant tout comme l'incorporation de l'Amérique dans l'engrenage économique de l'Occident, il est question de l'application forcée d'un système économique guidé par la logique du profit, de la plus-value et de l'accumulation du capital. Bref, cette façon d'appréhender la colonisation européenne privilégie les rapports économiques sur les rapports sociaux (Grosfoguel, 2004).

Sans vouloir minimiser la perspective de l'accumulation primitive du capital à l'échelle mondiale et de l'existence d'une structure de classe dans le système-monde capitaliste (Wallerstein, 1980), je ne crois pas que l'analyse serait la même si je déplaçais le *locus* du discours vers celui d'une femme autochtone ou africaine à l'époque de la colonisation des Amériques. En fait, ce transfert dans la géopolitique du savoir me permettrait de comprendre toute une autre dimension du même événement. Je comprendrais que ce qui est arrivé à la fin du XVe siècle ne relève pas exclusivement d'un bouleversement économique, mais plutôt d'une perturbation profonde du temps et de l'espace, ce que les Aymaras<sup>4</sup> appellent

---

<sup>4</sup> Aymara désigne à la fois un peuple originaire de la région du lac Titicaca au croisement de la Bolivie, du Pérou, de l'Argentine et du Chili ainsi qu'une langue véhiculaire.

*Pachakuti*. Bref, un homme / européen / capitaliste / militariste / chrétien / hétérosexuel / patriarcal / blanc est arrivé dans les Amériques et il a établi simultanément dans le temps et l'espace différentes hiérarchies interconnectées (hétérarchies) qui ont renversé l'ordre social et symbolique des civilisations non européennes (Grosfoguel, 2004).

### 2.1.3 La colonialité du pouvoir

L'auteur Anibal Quijano utilise le concept de la « colonialité du pouvoir » pour expliquer cette matrice constituée de différentes hiérarchies (hétérarchies) qui a affecté et affecte toujours dans les anciennes colonies les différentes dimensions sociales de l'existence comme la sexualité, l'autorité, la subjectivité et le travail. Pour Quijano, la « colonialité » est l'ensemble des valeurs constitutives de l'idéologie coloniale qui sont nées avec le monde moderne/colonial et qui perdurent malgré la généralisation de la décolonisation. C'est un principe et une stratégie de contrôle qui maintient les anciennes colonies dans la dépendance et l'exploitation (Quijano, 2000). Le terme « colonialité » me permet donc de comprendre la continuité des formes de domination coloniale malgré la fin des administrations coloniales.

Le concept de la colonialité du pouvoir devient donc central pour comprendre ce que nous appelons l'Amérique latine à l'heure contemporaine. Plusieurs spécialistes qui travaillent sur la région ne prennent pas en compte les implications épistémiques et théoriques de l'eurocentrisme et de la colonialité du pouvoir. Ces dernier-ères continuent donc de produire un savoir de la perspective du « point zéro » de l'Occident, ce qui aboutit à un important problème dans la façon dont ils et elles conceptualisent des pays comme le Venezuela. En fait, ce postulat les conduit à voir le sous-continent comme une simple extension de l'empire ou encore le prolongement outre-atlantique de l'Europe méditerranéenne (Guerra, 1992; Rouquié, 1998). Ces intellectuel-les croient que l'extermination des peuples autochtones pendant la colonisation, les nombreux métissages avec les colons espagnols et les fortes vagues d'immigration européenne durant le XVIII<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> siècle auraient laissé d'abord et avant tout une vive culture européenne dans les pays latino-américains.

En optant pour cette construction eurocentrique de la région, il devient difficile de saisir la diversité qui compose le territoire et la complexité de ses relations interethniques. Pour comprendre l'origine du discours de la démocratie raciale ainsi que l'invisibilité des Afrodescendant-es dans les discours et les structures de pouvoir, il faut inévitablement étudier le Venezuela dans ses particularités, c'est-à-dire mettre en lumière ce qui le distingue de l'Europe dans son développement politique, économique, social et culturel.

## 2.2 La race comme principe organisateur de la colonialité du pouvoir

### 2.2.1 La fonction normative de la race

La composition raciale/ethnique du Venezuela, la négociation de cette diversité dans la sphère publique et la colonialité du pouvoir qui contrôle ses imaginaires paraissent ainsi être les éléments qui forment l'unicité de la culture vénézuélienne. Les idées et les concepts de l'Occident ont eu et ont toujours une grande résonance au sein de la population, toutefois ces particularités culturelles semblent avoir formé une région unique et complexe qui se distingue formellement de l'Europe.

Il faut prendre en considération que dès le début de la colonisation, la population du Venezuela a été classifiée en fonction de son « appartenance raciale ». Cette division de la société basée sur des conceptions racistes du genre humain fut dépréciative spécifiquement pour les individus de couleur. Dans cette perspective, l'idée de la race est probablement l'instrument de domination le plus sophistiqué mis en place dans les 500 dernières années. Ingénierée dès la constitution de l'Amérique et de la formation du capitalisme<sup>5</sup>, c'est-à-dire au tournant du XVI<sup>e</sup> siècle, cette notion a été violemment imposée au reste de la planète

---

<sup>5</sup> Le terme « race » est apparu au cours de la vague colonisatrice européenne du XVI<sup>e</sup> siècle ou plus particulièrement lorsque les Européens sont entrés en contact avec de nouveaux peuples aux caractéristiques physiologiques différentes. Le concept de la race est donc né suite au désir des scientifiques européens de comprendre la diversité humaine. Ainsi, ils ont créé des catégories de races humaines (Blancs, Noirs, Jaunes, Rouges) selon des caractéristiques physiologiques, notamment la couleur de la peau. Certains philosophes ont tenté de prouver ces théories par des mesures crâniennes ou des tests d'intelligence pour essayer de leur donner une valeur scientifique. Voir à ce sujet Colette Guillaumin, *L'idéologie raciste*.

puisque'elle constituait le concept clé de la domination coloniale. En fait, la race a été prescrite comme le principal critère pour la classification sociale de la population mondiale. Plus précisément, c'est en fonction de cette dernière que les identités sociales (autochtones, noires, métisses, blanches...) et géoculturelles (Europe, Afrique, Asie...) ont été attribuées (Quijano, 2000).

La notion de la race s'est également associée au pouvoir capitaliste, à la distribution internationale du travail et aux échanges qui en dérivent. Le capitalisme et la race se sont structurellement associés et mutuellement renforcés sans pour autant être dépendants l'un de l'autre. Bref, le racisme est bien enraciné dans le développement du capitalisme et vice-versa. Il a été au cours de plusieurs siècles, un instrument utile et flexible qui a permis de justifier les guerres de conquête et le génocide des Premières Nations lesquels ont permis d'établir les empires coloniaux européens. Le concept de la race a également permis de rationaliser la traite des esclaves laquelle a produit l'accumulation primitive du capital<sup>6</sup> nécessaire à la révolution industrielle de l'Europe (*ibid.*).

### 2.2.2 *La sociedad de castas*

Cette intersectionnalité entre le concept de la race et celui du capital a produit dans la colonie du Venezuela un régime de classification socio-raciale. En fait, l'ensemble des colonies espagnoles ont implanté dans leur territoire un régime de caste au sein duquel l'Espagnol s'est retrouvé au sommet de la pyramide sociale. Instituée en tant que mécanisme de contrôle, la société de caste a assigné différents titres à ses habitants en fonction de la couleur de leur peau (González-Selano, 1991). Cette catégorisation raciste de la société coloniale a permis à l'élite blanche de transformer la majorité de la population (les individus de couleur) en une somme de minorités entre lesquelles un certain antagonisme a été cultivé. Un ensemble de lois ont été mises en place afin de créer un sentiment d'hostilité entre les divers groupes. Bref, à partir des trois métissages fondamentaux (Métis, Mulâtre et Zambo) et

---

<sup>6</sup> L'emploi de l'expression « accumulation primitive du capital » fait référence aux travaux de Karl Marx. Elle décrit le processus historique qui a permis au capital de s'accroître pour finalement aboutir à la révolution industrielle. Pour Marx, le capital est avant tout une relation sociale. Voir à ce sujet Karl Marx, *Le Capital* Livre I, Section V à VIII.

des trois « peuples initiaux » (Noir, Autochtone, Blanc), la *sociedad de castas* a créé une nomenclature complexe et rigide dans laquelle la couleur de la peau a déterminé la position sociale de chacun et les emplois qui leur étaient réservés (voir app. D)].

D'une façon simplifiée, dans la société coloniale du Venezuela, les Blanc-hes et les Métis-ses (*Pardos*) ont occupé les niveaux supérieurs de la société tandis que les Autochtones et les Noir-es ont été relégué-es aux niveaux inférieurs. Cette distribution raciste de l'espace social a été maintenue tout au long de la période coloniale. Elle a affecté la totalité de la distribution du pouvoir parmi la population (Schwartz, 1995). C'est ainsi que la race et les relations sociales racistes dans la société vénézuélienne se sont ancrées dans l'imaginaire national et que malgré la fin de la *sociedad de castas*, les Noir-es sont demeuré-es pour plusieurs, des citoyen-nes de seconde classe.

### 2.2.3 Discours religieux et discours scientifique : pour une colonisation de l'espace

L'élaboration du concept de la race agencée avec la formation du capitalisme a donc eu des répercussions désastreuses pour les communautés noires. La société de caste qui a dérivé de cet amalgame leur a renié le droit de participer à la vie sociale en tant que citoyen-ne à part entière. Ce régime discriminatoire a été justifié à travers le temps par un ensemble de « discours de vérité » propagé par les autorités religieuses et/ou scientifiques.

À titre d'exemple, au tout début de la colonisation du Nouveau Monde, l'église catholique en complicité avec la monarchie espagnole ont élaboré une série d'arguments pour justifier l'asservissement des Africain-es et de leurs descendant-es. Le discours reposait principalement sur l'artifice déclarant l'absence d'une âme au sein du corps de l'Africain-e<sup>7</sup>; ces individus étaient sauvages, violents, primitifs et ils résidaient dans une région du monde en proie à la barbarie. À ce sujet, on peut se référer à la Controverse de Valladolid pour mieux comprendre ce qui différencie la situation des Autochtones à celle des Africain-es. Ce débat historique qui a eu lieu en 1550 a tranché la question de l'humanité des « Indien-nes »

---

<sup>7</sup> Il faut spécifier que la question ecclésiastique de la présence ou de l'absence de l'âme ne s'appliquait pas exclusivement à l'égard des Africain-es, mais également à l'égard de plusieurs ennemis de l'église catholique.

et surtout a déterminé l'illégitimité de leur asservissement. Le dominicain Bartolomé de Las Casas défendant l'âme des « Indigènes » s'est opposé au philosophe Sépulvéda qui affirmait que certains peuples étaient nés pour être dominés. Le verdict final a donné raison à Las Casas et il a permis (au niveau légal) de cesser l'asservissement et l'extermination des communautés autochtones (Huerca, 2005). Toutefois dans un effet pervers, cette décision a aussi contribué à intensifier la traite des esclaves africains.

Les écrits religieux sont venus appuyer la thèse de la sous-humanité de la « race négroïde ». La Malédiction de Cham (ou la Malédiction de Canaan) a été le texte de la Genèse souvent cité pour justifier la traite des esclaves dans le continent africain. La Genèse raconte que Noé a eu trois fils : Cham, Japhet et Sem. Cham représente les Kamits (Noirs), Japhet les Blancs et Sem, les Sémites en général. L'histoire relate que Cham aurait vu son père ivre et dénudé. Une fois averti de cette offense, Noé aurait maudit Canaan, le fils de Cham :

20. Noé commença à cultiver la terre, et planta de la vigne.
21. Il but du vin, s'enivra et se découvrit au milieu de sa tente.
22. Cham, père de Canaan, vit la nudité de son père, et il le rapporta dehors à ses deux frères.
23. Alors Sem et Japhet prirent le manteau, le mirent sur leurs épaules, marchèrent à reculons, et couvrirent la nudité de leur père; comme leur visage était détourné, ils ne virent point la nudité de leur père.
24. Lorsque Noé se réveilla de son vin, il apprit ce que lui avait fait son fils cadet.
25. Et il dit : Maudit soit Canaan! qu'il soit l'esclave des esclaves de ses frères!
26. Il dit encore : Béni soit l'Éternel, Dieu de Sem, et que Canaan soit leur esclave!
27. Que Dieu étende les possessions de Japhet, qu'il habite dans les tentes de Sem, et que Canaan soit leur esclave! » (Crumb, 2009, p.103)

En Occident, le mythe de la malédiction de Cham a été attesté dès les premiers siècles de l'ère chrétienne, mais c'est surtout dans la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle qu'il a servi à justifier la prétendue infériorité des peuples d'Afrique et la traite des esclaves (Sala-Molins, 1998). En d'autres termes, la malédiction de Cham racontée dans la Bible a alimenté les débats selon lesquels les Noir-es seraient maudit-es. Ce point de départ aurait cautionné les mauvais traitements et l'esclavage historique des populations noires à travers le monde.

Ce n'est que vers la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle que l'ordre du discours sur la race a amorcé un changement significatif. Il faut comprendre que cette période historique représente un bouleversement majeur dans le monde des idées occidentales, il est question d'un nouvel épistémè. Pour l'Occident, cette époque est associée à la naissance de l'humanisme qui octroie aux individus une place prépondérante dans le devenir de l'humanité. Plus précisément, il est question du siècle des Lumières où il est proposé d'éclairer l'esprit des « hommes » pour les libérer des ténèbres de l'ignorance, de la superstition et de l'obscurantisme par l'entremise de la connaissance et de la science. Au cœur de cette position philosophique, le concept de la *Raison* est devenu le moteur de l'histoire; elle a été considérée comme la seule force émancipatrice possible en opposition à la foi divine (Martuccelli, 1999).

L'avènement de cette nouvelle perception du monde a rendu le discours religieux rétrograde et inadapté pour justifier la traite des esclaves. C'est probablement la raison pour laquelle qu'au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, la plupart des États européens opteront pour l'abolition de l'esclavage.<sup>8</sup> Toutefois, le discours sur la race ne s'est pas terminé avec la fin du système esclavagiste; sa reconfiguration dans le siècle des Lumières sous la base du déterminisme biologique a permis de justifier la nouvelle ère de la colonisation européenne. Il faut se souvenir que cette époque s'associe à celle de la recolonisation de l'Afrique et de l'Asie du Sud-Ouest par l'Europe.

Le racisme moderne s'est donc lié aux nouvelles conceptions héréditaires comme le darwinisme et l'évolutionnisme qui ont émergé durant cette époque dans le domaine des sciences naturelles. Ce sont ces principaux courants scientifiques qui ont permis la continuité de cette vision de l'être divisé entre différentes races dont certaines sont supérieures aux autres. La logique est que l'être humain désormais dépourvu du carcan religieux doit être étudié comme une créature biologique faisant partie intégrante de l'espèce animale (Guillaumin, 2002). Dans ce contexte, l'individu de race noire s'est retrouvé dans l'imaginaire des Européen-nes et des Euro-américain-es à mi-chemin entre le singe et l'humain; il est devenu le chaînon manquant dans l'évolution de l'espèce humaine. Plusieurs

---

<sup>8</sup> Voir à ce sujet : *Réflexions sur l'esclavage des nègres* par Nicolas de Condorcet écrit en 1781

philosophes occidentaux tels que Voltaire, Hegel, Hume, Kant et bien d'autres ont contribué par leurs écrits à cette conception de l'existence d'une sous-humanité dans le genre humain.<sup>9</sup>

Foucault rappelle que cet épistémè est également associé à la naissance de la biopolitique où l'espèce humaine entre comme enjeu dans les stratégies politiques. Dans la logique du biopouvoir<sup>10</sup>, la société entière devient un corps vivant dont les mouvements intérieurs relèvent d'une physiologie sociale qu'il faut surveiller et améliorer, tandis que les « Autres » (peuple, minorités, nations...) sont des ennemis virtuels, des facteurs pathogènes qui peuvent à tout moment altérer, perturber l'équilibre fragile de la vie du corps-nation. Le racisme devient donc l'un des moyens pratiques de se défendre de ces corps étrangers qui pourraient remettre en question la supériorité du corps social (Foucault, 1997). Dans cette conception du pouvoir, les Noir-es représentent le danger biologique qu'il faut atteindre dans leur corporalité, il faut les asservir, les ségréguer ou encore les lyncher (Fanon, 1971).

### 2.3 La racialisation de l'identité afro-vénézuélienne

#### 2.3.1 L'altérité absolue

L'ensemble de ces discours religieux et scientifiques combinés et appliqués durant plusieurs siècles ont eu plusieurs répercussions sur l'avenir des Africain-es et de leurs descendant-es. Ils ont introduit une vision méprisante et dégradante de ces dernier-ères dans l'imaginaire européen tout en renforçant l'identité de l'Occident et sa position impériale. Dans ce sens, les études d'Edward Saïd sont des outils d'analyse qui permettent de comprendre l'ampleur du rôle joué par l'Europe dans la construction des identités non européennes.

Dans son ouvrage *L'Orientalisme*, il développe la thèse selon laquelle l'Europe s'est renforcée et a précisé sa propre identité en se démarquant d'un « Autre » étranger qu'elle

<sup>9</sup> Il est possible de trouver une panoplie de citations racistes reliées aux auteurs du siècle des Lumières. Voici un site Internet qui publie les plus importantes : <http://www.dssfs.org>

<sup>10</sup> Foucault repère une transformation du pouvoir lorsque la vie entre dans ses préoccupations à partir du XVIIIe siècle. Il appelle « biopouvoir » les techniques spécifiques du pouvoir s'exerçant sur les corps individuels et les populations. Voir à ce sujet Foucault, *Il faut défendre la société*, 1997.



considérât comme étant une forme d'elle-même inférieure et refoulée (Saïd, 2005). Cette représentation de soi s'est construite dans un rapport d'altérité, plus précisément elle s'est formée dans une dynamique bipolaire qui a octroyé positivement à la civilisation blanche toutes les vertus morales et intellectuelles tandis que les autres civilisations ont été considérées primitives et/ou « retardées ». En se considérant supérieure sur le plan de l'esthétique, de l'éthique et du savoir, la civilisation européenne a justifié ses excursions coloniales à travers le monde sous le prétexte d'apporter la civilisation au reste de l'humanité. Elle devait amener les Lumières là où il subsistait encore (selon elle) l'Obscurité.<sup>11</sup> Le célèbre texte de Rudyard Kipling *Le Fardeau de l'Homme blanc* écrit en 1898 est un texte révélateur de cette idéologie; il symbolise parfaitement cette posture ethnocentrique de l'Europe et il démontre bien comment cette dernière a justifié ses conquêtes sous le discours de la mission civilisatrice :

[...] Take up the White Man's burden -/  
 Send forth the best ye breed -/  
 Go bind your sons to exile/  
 To serve your captive's need;/  
 To wait, in heavy harness,/ On fluttered folk and wild -/  
 Your new-caught sullen peoples,/ Half devil and half child [...]<sup>12</sup> (Kipling, 1988, p.319)

Ainsi, l'identité européenne s'est formée en fonction d'un « Autre » extérieur à ses frontières. Dans cette perspective, la construction de l'identité vénézuélienne s'est formée par un processus similaire, mais quelque peu différent. Si pour l'Europe, l'*alter* était situé dans les

<sup>11</sup> Ce discours sur la mission civilisatrice de l'Europe est plutôt associé à la seconde phase du colonialisme européen (XIXe siècle). Malgré le fait que les colonies espagnoles étaient au milieu d'un processus de décolonisation à ce moment précis, il faut comprendre que ces mouvements indépendantistes menés par les Créoles ont été influencés par ce même mouvement de pensée. Les *Libertadores* ont amorcé une logique expansionniste similaire en reconfigurant la région sud-américaine. Pour les Autochtones, cette reconfiguration s'est apparentée à une recolonisation de leur territoire. Les ambitions de Bolívar de former la Grande Colombie et sa position hostile envers les individus de couleur est probablement la figure la plus explicite.

<sup>12</sup> [...] Assume le fardeau de l'homme blanc/  
 Envoie les meilleurs de tes fils /  
 Allez! Condamne tes enfants à l'exil/  
 Esclaves de leurs prisonniers/  
 Pour servir, ployant sous le joug/  
 Moitié bourreaux moitié enfants/  
 Des peuples tremblants et sauvages/  
 Nouveaux et farouches captifs [...] (Version française de Kipling, 1998)

territoires colonisés, au Venezuela, il vivait à l'intérieur de l'espace géopolitique. Plus précisément, il était présent dans le corps de la nation. Dès lors, les Noir-es (et les Autochtones) ont formé ces « Autres » racisés; ces *Caliban* que les Européen-nes et les Euro-Américain-es ont stigmatisés. En fait, l'identité nationale vénézuélienne s'est définie en s'opposant aux représentations culturelles et raciales de ces communautés non européennes (Rolland, 2005). Par conséquent, on peut affirmer que le Venezuela (les institutions et les forces sociales dominantes de l'époque) s'est attaqué dans un geste d'automutilation à leur propre corps. Ce « suicide » politique constitue probablement une des causes majeures des difficultés rencontrées par le Venezuela contemporain en ce qui concerne l'inclusion de la diversité dans les sphères du pouvoir.

Cette vision des Noir-es en tant qu'altérité a représenté pour les Africain-es et leurs descendant-es le début d'un long processus d'exclusion sociale et de discrimination raciale. Ils et elles ont été exclu-es non seulement sur le plan physique ou géographique, non seulement au niveau des droits et des privilèges, mais encore et même sur le terrain des représentations et des valeurs. Ils et elles ont été conçu-es dans l'imaginaire occidental comme « Autre » et en tant que tel, ils et elles ont été exclu-es autant que possible des principes qui ont défini les valeurs de la culture européenne. Cette différenciation raciale a opéré comme un trou noir qui a absorbé, au détriment des communautés noires, toutes les prédispositions au mal, à la barbarie, à la sexualité débridée et ainsi de suite. Bref, ils et elles ont été construit-es en dehors de la lumière de la civilisation européenne et euro-américaine; leur différence ont fait d'eux et d'elles des êtres obscurs et énigmatiques (Fanon, 1982).

### 2.3.2 De l'eurocentrisme à l'altercentrisme

Ces discours eurocentriques et racistes ont laissé des blessures historiques profondes pour les communautés afrodescendantes et ils ont édifié des barrières immenses pour que celles-ci puissent être perçues comme des membres actifs et productifs de la société vénézuélienne. Il faut noter que même après la fin du régime colonial et de l'émancipation des esclaves, le Venezuela a continué d'opter pour des politiques visiblement racistes qui cherchaient à réduire la participation des Noir-es. Si entre 1854 et 1890, l'élite vénézuélienne

n'a pas porté une grande attention à la race due à l'absence d'un gouvernement central, l'entrée au pouvoir de Juan Vicente Gómez (le président qui a réalisé l'unification du pays) a remis le concept à l'ordre du jour. Ce dernier s'est appuyé sur le positivisme spencérien et les théories racistes européennes pour justifier la formation d'un gouvernement central constitué uniquement par une élite blanche (Wright, 1990). La continuité de l'idéologie raciste au cours du XXe siècle est visible dans les discours des politiciens, mais également dans les écrits des grands intellectuels de l'époque. À titre d'exemple, Arturo Uslar Pietri écrivait en 1937 dans un article intitulé « *Venezuela necesita inmigración* » [Le Venezuela a besoin d'immigration] :

El indio era aun mucho más incapaz de valorización que el español. Nunca tuvo ni capacidad ni resignación para el trabajo sistemático. Al hablar del indio las palabras pereza y vicio surgen constantemente de la pluma de los cronistas coloniales. La aparición del negro en América fue una consecuencia de la misma incapacidad del indio. El negro, por su parte, tampoco constituye un aporte que pueda beneficiar a la raza. La mezcla resultante no ha superado los componentes originales. Lo que pudiéramos llamar la raza venezolana actual es, en rasgos generales, tan incapaz de una concepción moderna y dinámica del trabajo y de la riqueza, como lo fueron sus ascendientes. [...] Esto quiere decir que si no modificamos grandemente la composición étnica de nuestra población será casi imposible variar el curso de nuestra historia y hacer de este país un Estado moderno. (Pietri, 1937 cité par Herrera-Salas 2004, p.116)<sup>13</sup>

Ces propos racistes qui sévissent encore dans certains discours populaires provoquent chez les Vénézuélien-nes un fort sentiment de mépris envers les communautés noires. Majoritairement, les Vénézuélien-nes se sentent plus Espagnol-es qu'Africain-es ou Autochtones. Pourtant au Venezuela, la présence européenne sur le territoire a toujours été minoritaire. Selon un recensement ethnoculturel récent, cet État compterait 67 pourcent de Métis-ses, 21 pourcent d'Euro-américain-es, 10 pourcent d'Afro-américain-es et 2 pourcent

---

<sup>13</sup> L'Indien avait encore moins de valeur que les Espagnols. Il n'a jamais eu la capacité ni la résignation pour le travail systématique. En parlant de l'Indien, les mots paresse et vice apparaissent sans cesse sous la plume des chroniqueurs coloniaux. L'apparition des Noirs en Amérique est une conséquence de cette incapacité de l'Indien. Le noir, quant à lui, ne constitue pas un apport qui peut profiter à la race. Le mélange ainsi obtenu ne dépasse pas les composantes d'origine. Ce que l'on pourrait appeler la race vénézuélienne actuelle est, en termes généraux, aussi incapable d'une conception moderne et dynamique du travail et de la richesse, comme l'étaient leurs ancêtres. [...] Cela signifie que si on ne change pas considérablement la composition ethnique de notre population, il sera presque impossible de changer le cours de notre histoire et de faire de ce pays un État moderne. (Traduction libre de Pietri, 1937 cité par Herrera-Salas 2004)

d'Autochtones (Andrews, 2004). Bref, la présence blanche est minoritaire au sein de l'État et ce fait peut être détecté par une simple observation des phénotypes présents au sein de la population. Le Venezuela n'est pas l'Argentine où la présence euro-américaine est prédominante due aux grandes vagues d'immigrations européennes. Malgré tout, si on demande aux Vénézuélien-nes de s'identifier à un groupe ethnique particulier plusieurs n'hésiteront pas à se considérer dans la catégorie des Euro-américain-es ou encore comme un « *criollo* »<sup>14</sup>, ce qui leur permet de s'imprégner dans une catégorie neutre, c'est-à-dire sans connotation raciale. À titre d'exemple, lors de mes entretiens dans la région de Barlovento, sur les 18 entrevues que j'ai effectué huit individus ont mentionné « *criollo* » à la question « ¿Según usted, usted es un o una Afrodescendiente? ¿Si no, como se percibe usted? » [Selon vous, êtes-vous un ou une Afrodescendant-e? Si non, comment vous vous percevez?] (voir app. M). À mon avis, ces individus étaient manifestement d'apparence négroïde, un des principaux critères de sélection de mes candidat-es pour participer à l'entretien.

Cette tendance de la population à valoriser la culture occidentale est un trait qui domine l'identité nationale du Venezuela. La prise de conscience de ce phénomène social a poussé certain-es auteur-es vénézuélien-nes à utiliser le terme « altercentrisme » s'opposant à celui « d'ethnocentrisme » pour définir les traits de l'identité nationale. L'altercentrisme se définit comme une attitude qui tend à une négation sociale de soi accompagnée par une hypervalorisation de l'Autre (Montero, 1991). Une telle vision du social contribue à la valorisation d'une seule culture (l'occidentale) sur laquelle s'édifie l'ensemble des institutions. Cette posture est réellement problématique dans une société multiculturelle et pluriethnique qui détient une minorité de descendant-es européen-nes.

<sup>14</sup> Dans ce contexte spécifique, il faut spécifier que le terme « *criollos* » va au-delà de son sens historique, c'est-à-dire des fils d'Espagnols nés sur le territoire latino-américain. Le mot désigne également un sens de fierté, d'honneur et d'honnêteté masculine relié au terroir même. Voir à ce sujet le poème *El remate* de Yamandú Rodríguez : <http://www.folkloreelnorte.com.ar/cancionero/de/feli-fu/elremate.html>

## 2.4 L'invisibilité des Afro-vénézuélien-nes

### 2.4.1 Une absence dans la mémoire collective et les médias de communication

De nos jours, les discours ouvertement racistes sont plutôt rares dans la sphère publique, toutefois les Afrodescendant-es sont confronté-es à une nouvelle dynamique tout aussi discriminante qui constitue en un effacement de leur identité dans la sphère publique. À titre d'exemple, au niveau de l'enseignement de l'histoire, on attribue les actions héroïques aux Espagnols et à leur descendance; ce sont eux qui ont découvert le continent, ce sont eux qui ont libéré le pays du joug de l'Espagne et ainsi de suite. L'histoire se concentre sur les classes dominantes, ce qui rend invisibles les populations noires dans la mémoire collective; elles ne détiennent pas leur propre histoire, elles sont des figures amorphes et elles dépendent de la présence des Espagnols. Monsonyi souligne le fait que dans les livres d'histoire les détails entourant les *conquistadores* et les *Libertadores* sont étonnamment précis. Par exemple, on connaît tout de Bolivar : ses animaux de compagnie, ses arquebuses et ses relations amoureuses tandis que la seule image qui demeure de l'Autochtone est son arc et ses flèches. Les personnalités de Guaicaipuro et du Negro Miguel<sup>15</sup> sont des figures estompées, fragiles lorsqu'elles sont mises au côté des conquérants (Monsonyi, 1982).

Pendant mon entrevue avec Nirva Camacho qui siège sur la Commission présidentielle contre le racisme et toutes formes d'exclusion dans le système éducatif, elle mentionnait que le curriculum sur l'éducation était un des champs prioritaires de la *Red de Organizaciones Afro-Venezolanas*. « Nous voulons être inclus dans le système éducatif. [...] Pour réaliser ce projet, le gouvernement doit créer de nouveaux manuels scolaires [...] ajouter des images qui représentent des Noir-es dans les cahiers des enfants, [...] incorporer les Africains et leurs descendants dans l'histoire nationale. [...] Bref, nous voulons un curriculum d'éducation interculturel » (Camacho, 2007).

---

<sup>15</sup> Guaicaipuro est un cacique du Venezuela, né en 1530 et décédé en 1568, chef de plusieurs communautés autochtones, il a résisté à l'envahisseur espagnol. Tandis que Negro Miguel est le premier esclave à avoir organisé une rébellion sur le territoire vénézuélien en 1553 dans les mines de Buria. Il a également formé un *Cumbe* qui a résisté aux autorités espagnoles durant quelques années. Pour plus d'information sur Negro Miguel voir : ACOSTA, Vladimir. *El Rey Miguel y el Rey Bayano. Rebeliones negras en la America Hispanica del siglo XVI*. Revista Venezolana de Economía y Ciencias sociales. 1999. Vol.5 #2-3. (avril-sept). p.137-176

Les médias de communication tentent également d'occulter le sujet noir, c'est la raison pour laquelle il est généralement absent de la scène médiatique, il est cette présence manquante. Ce phénomène est ce que l'on appelle une *annihilation symbolique*, c'est-à-dire une absence totale de représentations dans les médias de communication (Gross, 1995). Pour corroborer ce phénomène, Jun Ishibashi a réalisé une étude sur les stéréotypes des Afrodescendant-es dans le monde médiatique vénézuélien. Son travail se centre sur les panneaux publicitaires, les annonces télévisuelles, les films, les *telenovelas* et l'organisation de *Miss Venezuela*. Lorsqu'on observe les résultats de ses analyses, ceux-ci nous révèlent cette annihilation symbolique des Noir-es. Ils et elles sont pratiquement toujours absent-es des médias et lorsqu'ils ou elles apparaissent leur présence se limite à des rôles de second plans.

Sa recherche réalisée entre 1999 et 2001 démontre que sur 62 bandes-annonces cinématographiques analysées, aucun personnage afrodescendant n'était un protagoniste et seulement cinq individus de race noire semblaient avoir eu un rôle secondaire dans la production. Le même scénario s'est reproduit en ce qui concerne les *telenovelas* [séries télévisées]; sur 90 programmes étudiés seulement quatre personnages afro-vénézuéliens ont été répertoriés, mais aucun n'a eu un rôle de premier plan. La situation est également similaire en ce qui a trait à l'organisation de *Miss Venezuela* où seulement deux candidates étaient noires sur les 53 finalistes et dont ni l'une ni l'autre a été la grande gagnante (Ishibashi, 2003).

**Tableau 2.1**  
Participation des Afro-vénézuélien-nés dans les médias de communication au Venezuela (aspect général) :

	Panneaux publicitaires	Annonces télévisuelles	Films	Telenovelas	Miss Venezuela
Quantité totale analysée	133	116	62	53	90
Unité de participation Afro-vénézuélien-nés	10	14	5	2	4

D'après Jun Ishibashi, « Hacia una apertura del debate sobre el racismo en Venezuela: exclusión e inclusión estereotipada de personas "negras" en los medios de comunicación ». Dans Daniel Mato (Dir.), *Políticas de identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización*, Caracas, 1993, FACES-UCV, p.38

**Tableau 2.2**  
Participation des Afro-vénézuélien-nes dans les médias de communication au Venezuela (protagonistes) :

	Panneaux publicitaires	Annonces télévisuelles	Films	Miss Venezuela	Telenovelas
Quantité totale analysée	133	116	62	2	6
Nombre de protagonistes afro-vénézuélien-nes	3	2	0	0	0
% de protagonistes afro-vénézuélien-nes	2%	2%	0%	0%	0%

D'après Jun Ishibashi, « Hacia una apertura del debate sobre el racismo en Venezuela : exclusión e inclusión estereotipada de personas "negras" en los medios de comunicación ». Dans Daniel Mato (Dir.), *Políticas de identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización*, Caracas, 1993, FACES-UCV, p.39

Bref, les Afro-latin-es sont quasi invisibles dans les médias de masse; on essaie autant que possible de minimiser leur apparition. À titre d'exemple, l'actuel téléroman produit au Venezuela « *Somos tu y yo* »<sup>16</sup> qui remporte des records en cote d'écoute chez les adolescentes ne comporte aucun individu de race noire. En fait, la surreprésentation des personnages blancs (*light skin*) à l'intérieur de ce programme démontre à quel point l'industrie culturelle présente une vision distordue de la composition raciale et ethnique du pays. Dans mon entrevue avec Jesús Chucho García en 2007, ce dernier mentionnait : « Le racisme de la société vénézuélienne est vraiment perceptible dans les médias de communication. Les Noirs représentent 0,05 pourcent des acteurs à la télévision tandis que nous constituons plus de 20 pourcent de la population totale du pays. [...] Il existe une surreprésentation des Blancs à la télévision et ce phénomène nuit à nous, les Afro-vénézuéliens » (García, 2007).

Cette absence des Afro-vénézuélien-nes dans l'imaginaire national, amène plusieurs individus à rejeter cette identité péjorativement connotée. En fait, pour éviter une telle caractérisation, il existe dans le discours populaire, diverses façons de nommer les individus

<sup>16</sup> Site officiel de la série : <http://www.venevision.net/somostuyyo/>

dont les phénotypes négroïdes sont apparents que ce soit *moreno*, *canela* ou encore *bachaco*<sup>17</sup>. Les individus qui sont considérés « noirs » sont ceux qui sont qualifiés comme tels par la majorité de la population. Dans ce sens, le terme en soi peut s'appliquer à une large palette du métissage et il est justifié par l'existence de certaines caractéristiques phénotypiques (la couleur de la peau, la forme du nez, la texture des cheveux...). Il est question d'une identité attribuée qui peut être reconnue ou rejetée par l'individu ainsi interpellé (Ishibashi, 2003). Cette catégorisation des Afrodescendant-es est largement différente de la classification légale qui s'effectuait aux États-Unis sous les lois de Jim Crow; est « Afro-américain-e » dans ce territoire celui ou celle qui dans sa généalogie détient une goutte de sang noir (*one drop rule*), c'est une question de pureté raciale basée sur une conception biologique de la race.

Un fait intéressant que j'ai noté lors de mes entrevues sur le terrain est que les individus qui travaillent auprès de la *Red de Organizaciones Afro-Venezolanas* s'identifient ouvertement et fièrement comme étant un ou une Afrodescendant-e, mais j'ai rarement constaté ce phénomène auprès de ceux ou celles que j'ai interrogé-es dans les communautés agricoles. Ces dernier-ères s'identifiaient plutôt comme étant « *moreno* » ou encore « *canela* ». L'identification à la catégorie des « Noir-es » ou des « Afrodescendant-es » semble donc dépendre d'une stratégie qui se développe au sein des organisations qui luttent pour la reconnaissance des Afro-vénézuélien-nes. Il serait possible d'affirmer que cette identification tente de contre-carrer le modèle intégrateur de type républicain de la nation vénézuélienne qui refuse la différenciation des citoyen-nes selon une division raciale/ethnique.

#### 2.4.2 Le discours de la démocratie raciale

Pour maintenir invisible les différences raciales et ethniques au sein de la nation, les Vénézuélien-nes utilisent également le discours de la démocratie raciale. Ce propos s'appuie sur le mythe du métissage généralisé de la population au cours des derniers siècles et il soutient de un, l'absence d'une diaspora africaine dans le territoire et de deux l'idée

<sup>17</sup> Ces appellations désignent différents types de couleur de peau. *Moreno* serait un genre de brun, *Canela* un brun plus pâle tandis que *Bachaco* serait un individu dont la peau serait pratiquement blanche, mais qui aurait des traits phénotypiques d'un Noir.



chimérique de l'inexistence de la discrimination raciale au sein de la population. Plusieurs Vénézuélien-nes affirment qu'il est impossible de dévaloriser une ethnie/race qui figure également dans leur généalogie (Montañez, 1993).

Ce discours sur la supposée égalité raciale recouvre une fonction sociale essentielle pour la population vénézuélienne qui tend à survaloriser l'héritage espagnol. En effet, plusieurs auteur-es constatent que l'idée du métissage est souvent envisagée comme une pérégrination vers le blanchiment de la population; un chemin vers une conversion en tant que pays moyennement européen. C'est dans ce sens que l'auteure Maria Marta Mijares affirme dans son entrevue que : « L'idée du métissage pour les Vénézuéliens est toujours orientée vers le blanchissement de la peau. "Je veux être Métis, je m'accepte en tant que Métis dans la mesure que ceci me permet de réclamer ma partie blanche tandis que l'héritage autochtone et africain quant à lui je le renie" » (Mijares, 2007). En d'autres termes, les Vénézuélien-nes valorisent cette conception d'une nation hybride au sens où ceci leur permet de choisir leur identité, de valoriser la partie qu'ils ou elles préfèrent et de dissimuler celle qu'ils ou elles renient. Cette tendance à discriminer les traits phénotypiques des Africain-es et à survaloriser ceux des Européen-nes a des conséquences profondes dans les comportements sociaux des individus qui vivent l'expérience noire au quotidien.

Toutefois, s'il semble que la majorité de la population vénézuélienne exhibe facilement leur descendance européenne, le phénomène de la valorisation d'une culture autochtone lointaine dans leur généalogie devient de plus en plus perçue dans les discours populaires. En fait, dans la mémoire collective il existe cette idée fausse que le métissage de la population se serait réalisé de façon prédominante entre les hommes espagnols et les femmes autochtones. C'est pourquoi, les Autochtones occupent une place mytique dans l'univers symbolique de la nation en tant que peuple fondateur. Ce phénomène est contraire à la situation des Afrodescendant-es qui sont plutôt invisibles dans les discours sur le métissage (Hooker, 2005). À titre d'exemple, dans le préambule de la nouvelle constitution bolivarienne, le Venezuela reconnaît le caractère multiethnique et pluriculturel de sa société, mais il n'inclut pas les Africain-es comme un peuple précurseur et fondateur de la patrie libre:

El pueblo de Venezuela, en ejercicio de sus poderes creadores e invocando la protección de Dios, el ejemplo histórico de nuestro Libertador Simón Bolívar y el heroísmo y sacrificio de nuestros antepasados aborígenes y de los precursores y forjadores de una patria libre y soberana; [...] <sup>18</sup> (Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, 1999, p.5)

Ce texte d'ouverture a provoqué plusieurs discordes entre le gouvernement bolivarien et les mouvements sociaux qui travaillent pour la défense des droits des Afro-vénézuélien-nes. En fait, lors de la première tentative de la réforme constitutionnelle en 2007, la *Red de Organizaciones Afro-Venezolanas* a proposé à l'assemblée un nouveau préambule qui incluait l'apport des Africain-es dans l'édification de la nation. Cette demande a été refusée par l'assemblée, car en principe il est impossible de modifier un préambule lors d'une réforme constitutionnelle. Néanmoins, il a été proposé de modifier l'article 100 pour y inclure les Afrodescendant-es. Cet amendement ne s'est pas réalisé étant donné que la tentative de réforme a échoué lors du référendum de décembre 2007. L'article réformé aurait été présenté comme suit :

La República Bolivariana de Venezuela es el producto histórico de la confluencia de varias culturas, por ello el Estado reconoce la diversidad de sus expresiones y valora las raíces indígenas, europeas y afrodescendientes que dieron origen a nuestra Gran Nación Suramericana.

Las culturas populares, la de los pueblos indígenas y de los afrodescendientes, constitutivas de la venezolanidad, gozan de atención especial, reconociéndose y respetándose la interculturalidad bajo el principio de igualdad de las culturas. <sup>19</sup>  
(Proyecto de Reforma Constitucional, 2007, p.1)

Jesús Chucho García qui siégeait sur le comité de la réforme constitutionnelle à titre de représentant pour les communautés afrodescendantes a mentionné durant son entrevue que lors des débats sur les modifications des articles constitutionnels, plusieurs individus ont exprimé leur désaccord en ce qui concerne les apports culturels des Afrodescendant-es à la

<sup>18</sup> Le peuple du Venezuela, dans l'exercice de ses pouvoirs créateurs et en invoquant la protection de Dieu, l'exemple historique de notre Libérateur Simon Bolivar et l'héroïsme et le sacrifice de nos ancêtres aborígenes et des précurseurs et fondateurs d'une société libre et souveraine; [...] (Constitution de la République bolivarienne du Venezuela, 1999)

<sup>19</sup> La République bolivarienne du Venezuela est le produit historique de la confluence de plusieurs cultures, ainsi l'État reconnaît la diversité de ses expressions et les valeurs des racines autochtones, européennes et afrodescendantes qui a donné naissance à notre Grande Nation Sudaméricaine.

Les cultures populaires, celles des peuples autochtones et afrodescendantes, qui constituent le Venezuela, jouissent d'une attention particulière, la reconnaissance et le respect de l'interculturalité en vertu du principe de l'égalité des cultures. (Traduction libre de Proyecto de Reforma Constitucional, 2007 )

nation vénézuélienne. « Nous avons essayé d'inclure le thème des Afrodescendants dans plus de 33 articles, l'assemblée n'a retenu qu'une seule de ces recommandations (l'article 100). [...] Les gens se moquaient ouvertement de nous et de nos propositions » (García, 2007). Cet incident relaté par García nous permet de comprendre qu'il subsiste également au sein des nouvelles institutions un certain racisme envers les Afro-vénézuélien-nes et cela, malgré les discours publics qui prônent la diversité culturelle et la tolérance.

## 2.5 La lutte contre le racisme : un combat ancré au cœur de la culture afro-latine

Les groupes qui travaillent à la promotion de la culture afro-vénézuélienne sont conscients que leur présence est contestée au sein de la nation, c'est pourquoi leurs efforts sont dirigés dans une optique de sensibilisation et de conscientisation de la population envers les comportements racistes. En fait, la lutte contre la discrimination raciale, l'exclusion socio-économique et la marginalisation politique sont au cœur de l'ordre du jour des mouvements sociaux afro-vénézuéliens. Dans cette perspective, ils ne sont pas spécifiquement mobilisés en faveur de droits collectifs spéciaux comme le droit à la terre, à l'autonomie politique, à l'éducation bilingue ou encore à la reconnaissance des autorités traditionnelles qui sont des revendications spécifiques aux communautés autochtones. Les Afro-latin-es demandent une plus grande inclusion à l'intérieur du système politique contrairement aux Autochtones qui sollicitent un certain niveau d'autonomie. Bref, ils et elles s'attaquent aux relations racistes qui subsistent dans la société vénézuélienne et qui les excluent des sphères du pouvoir (Hooker, 2005).

J'utilise le terme racisme pour décrire : « un "phénomène social total" qui s'inscrit dans des pratiques, dans des discours et des représentations qui sont autant d'élaborations intellectuelles du fantasme de prophylaxie ou de ségrégation et qui s'articulent autour des stigmates de l'altérité » (Balibar, 1988). Le racisme qui se vit au Venezuela à l'heure actuelle est un *racisme déductible* qui s'oppose au *racisme manifeste* du temps de la colonisation. J'entends par « déductible » toutes les représentations naturalisées d'événements et de situations liées à la race (actuelles ou fictives) qui reposent sur des prémisses racistes (Hall,

1998). Bref, le racisme déductible permet à des affirmations racistes d'être formulées sans révéler à la conscience les présupposés racistes sur lesquels ces affirmations sont fondées.

Dans ce sens, j'ai repéré plusieurs formes de « racisme déductible » dans le langage courant des Vénézuélien-nes; elles sont souvent utilisées de façon inconsciente par l'entremise de farces et d'expressions populaires qui attribuent toujours aux Noir-es une image péjorative. À titre d'exemple, il est commun d'entendre dans les rues du Venezuela : « Es un negro bembón, pero me gusta » [C'est un Noir lippu, mais je l'aime], « Esa persona tiene "chicharrones" en su árbol genealógico » [Cette personne a du « rillon » dans son arbre généalogique], « Ella es negrita, pero muy fina de facciones » [Elle est noire, mais avec des traits très fins] ou encore des farces telles que « Blanco corriendo : atleta haciendo ejercicio; negro corriendo : ladrón escapando de la policía » [Un Blanc qui court : un athlète qui fait de l'exercice. Un Noir qui court : un voleur qui essaie d'échapper à la police] ou encore l'expression « Debemos mejorar la raza » [On doit améliorer la race] qui réfère à « l'importance » de trouver un partenaire plus blanc que soi. Bref, l'image des Afro-latin-es renvoie à une classe sociale inférieure, à un mauvais goût ou à une moralité douteuse qui sont autant de représentations naturalisées et racistes de ces dernier-ères dans l'imaginaire vénézuélien (Ishibashi, 2003).

Il demeure que la négation de l'expérience vécue des Afrodescendant-es est ce qui constitue la forme spécifique de la discrimination raciale au Venezuela et parler de cette thématique, c'est s'attaquer à un sujet tabou. En questionnant Luis Perdomo qui travaille au Centre culturel de San José de Barlovento sur la situation de la discrimination raciale, il rappelait que : « La discrimination raciale qui existe au Venezuela est vraiment différente de celle qui existe aux États-Unis, ce sont deux réalités complètement distinctes. Au Venezuela, le racisme est sournois, dissimulé, plusieurs affirment qu'il n'y en a pas, mais cette forme de discrimination est aussi dangereuse puisqu'elle se vit par l'intérieur » (Perdomo, 2007). Nirva Camacho quant à elle disait : « Faire de nous des êtres invisibles, ne pas nous reconnaître nos spécificités est aussi un type de discrimination » (Camacho, 2007).

Il est vrai que de manière spontanée, la majorité des habitant-es nient l'existence de ce problème, surtout face à un étranger. Généralement, pour les Vénézuélien-nes ce terme renvoie à une image du passé (le temps de l'esclavage) ou à un cadre extérieur (ségrégation aux États-Unis ou l'apartheid en Afrique du Sud), mais jamais à sa réalité quotidienne. En fait, le racisme apparaît comme une construction théorique étrangère à la tradition vénézuélienne (Montañez, 1993). Casimira Monastario qui travaille comme promotrice de la culture afrodescendante au Centre culturel de Curiepe affirme de son côté que : « Pour plusieurs personnes, la discrimination qui se vit au Venezuela n'est pas si importante parce qu'il n'est pas question ici d'un apartheid. [...] Beaucoup de gens confondent le racisme avec la ségrégation raciale ou encore l'apartheid » (Monastario, 2007). Dans cette optique, les groupes qui travaillent à la promotion de la culture et des droits des Afro-vénézuélien-nes tentent de mettre en lumière cette forme spécifique du racisme vénézuélien, ce qui représente un enjeu de taille pour ces derniers.

### **En matière de conclusion...**

En somme, ce qu'il faut retenir est que les Afro-vénézuélien-nes sont des êtres pratiquement invisibles dans la société vénézuélienne; on parle ou se moque d'eux et d'elles, on sait qu'ils ou elles existent mais personne ne les incarne. Les Noir-es sont ces êtres mythiques, construits dans l'imaginaire des Européen-nes et de leurs descendant-es. Des siècles de dépossession, de migrations forcées, d'asservissement, de torture, d'humiliation, de division et d'assimilation ont donné un aspect divisé à leur identité. Les valeurs qu'ils ou elles incarnent sont celles qui sont rejetées ou dénigrées par le reste de la nation. Les Afrodescendant-es se retrouvent au Venezuela dans une double posture, c'est-à-dire Noir-e et Vénézuélien-ne, deux identités qui manifestement ne semblent pas s'accorder au pluriel. Cette posture identitaire nous rappelle les propos de l'Afro-américain W.E.B. Du Bois et de son concept de la *double conscience* :

It is a peculiar sensation this double consciousness, this sense of always looking at one's self through the eyes of others, of measuring one's soul by the tape of a world that looks on in amused contempt and pity. One ever feels his twoness- an American, a Negro; tow souls, two thoughts, two unreconciled strivings; two warring ideals in one dark body, whose dogged strength alone keeps it from being torn asunder.<sup>20</sup> (W.E.B Du Bois, 1968, p.4)

Cette fracture identitaire peut être repérée comme le reflet direct de la colonisation, car loin d'incorporer les communautés de couleur au sein de la civilisation européenne, les colonisateur-trices ont plutôt contribué à créer les stigmates qui pèsent encore chez ces populations. L'auteur anticolonial Aimé Césaire rappelle que cet expansionnisme n'a pas été une entreprise philanthropique ni une volonté de reculer les frontières de l'ignorance, de la maladie, de la tyrannie ou encore une extension du Droit. Dans ses élans poétiques, il parle : « [...] de sociétés vidées d'elles-mêmes, de cultures piétinées, d'institutions minées, de terres confisquées, de religions assassinées, de magnificences artistiques anéanties, d'extraordinaires possibilités supprimées. » (Césaire, 2006, p.19).

Le discours de l'Europe en tant que berceau de la démocratie et des droits humains est donc remis en question lorsqu'il est juxtaposé à cet esprit colonial et impérialiste. Les Européennes et Euro-américain-es omettent trop souvent leur rôle dans les effets dévastateurs de la colonisation et de l'esclavage, mais aussi leur responsabilité dans la représentation racisée des cultures non européennes. Paul Gilroy dans son ouvrage *L'Atlantique noire* affirme que l'Europe souffre d'une puissante amnésie lorsqu'il est question de cette période obscure de l'histoire de l'humanité; elle tente d'enjoliver l'avènement de la modernité européenne en négligeant les acteurs d'outre-mer qui ont largement contribué à sa construction (Gilroy, 2003). Bref, la civilisation occidentale détient un rôle prépondérant dans l'exclusion sociale et la discrimination raciale qui caractérisent l'expérience noire au quotidien, et ce malgré les propos humanistes qu'elle prône.

---

<sup>20</sup> C'est une sensation particulière cette double conscience, ce sentiment de toujours se regarder à travers les yeux des autres, de mesurer son âme par la bande d'un monde qui nous regarde d'un air de mépris amusé et de pitié. On ressent toujours cette double personnalité, un Américain, un nègre; deux âmes, deux pensées, deux aspirations éloignées; deux idéaux en guerre dans un corps noir, dont seule la résistance déterminée l'empêche d'être déchiré. (Traduction libre de WEB Du Bois, 1968)

### CHAPITRE III

#### MARCHANDER L'IDENTITÉ NOIRE

L'invisibilité des Afro-vénézuélien-nes est ce qui caractérise la réalité quotidienne de cette minorité. Ils et elles sont fréquemment exclus-es et marginalisé-es de la sphère publique; leur présence est « abjectée » ou tout simplement niée. Cette tendance de l'œil blanc à se remplir d'un regard vide et méprisant au contact de l'individu racisé fait partie intégrante de l'expérience noire. Si on observe plus en profondeur, on constate que cette invisibilité résulte de la représentation complexe qu'ont les Vénézuélien-nes de leur composition ethnique, je parle de cette conception de soi qui expose avec fierté le corps hybride, mais qui est plus facilement prédisposée à valoriser l'héritage européen que la descendance africaine ou autochtone.

Au sein des médias de communication, cette annihilation symbolique se justifie par des stratégies de *marketing* lesquelles perçoivent l'image des Afro-latin-es comme un obstacle à la vente des produits et des services (Ishibashi, 2003). Dans cet univers, les Noir-es ne sont pas commercialisables. Néanmoins, au cours des dernières décennies, le Venezuela (tout comme plusieurs autres pays de l'hémisphère sud) assiste au phénomène du tourisme ethnique qui tend à réinterpréter l'identité afro-vénézuélienne et à négocier sa présence en tant que valeur commerciale. Dans cette optique, les traditions de ces communautés n'échappent pas à la voracité du regard extérieur et autant les investisseurs privés que publics y voient une possibilité alléchante de générer du profit.

Dans cette partie du travail, je tenterai de démontrer que les corps noirs, de l'esclavage au tourisme ethnique contemporain, ont été chosifiés, marchandés et exploités. Spécifiquement,

il sera question de réfléchir sur la marchandisation de l'expérience noire et démontrer comment le corps noir est passé d'un « instrument de travail » à une « marchandise folklorique »; un passage à travers lequel subsiste un rapport mercantile. Dans un premier temps, l'étude se penchera sur l'intégration et l'assimilation du corps de l'esclave dans le système de production de l'Occident. Dans un second temps, j'analyserai plus particulièrement le tourisme ethnique, c'est-à-dire son développement dans la modernité et de sa fonction normative dans la culture afrodescendante.

### 3.1 Le corps de l'esclave

« Le Nègre est un meuble »  
**Code Noir**  
*(Cité par Chesnais, 1998)*

Réfléchir à la marchandisation de la culture afrodescendante, nous oblige à porter une attention particulière à l'égard de la période esclavagiste; cette époque sombre de l'histoire de l'humanité qui a marqué le début de l'organisation et de l'intégration des Africain-es dans le système socio-économique de l'Occident. L'esclavage tout comme le tourisme ethnique repose sur une logique d'exploitation économique qui utilise le corps comme un terrain de commerce. Il est indispensable de démontrer la continuité historique que ces deux phénomènes représentent, car ce parallèle nous permettra de mieux interpréter les enjeux actuels reliés à la commercialisation des communautés ethniques et de son rôle à l'époque contemporaine.

#### 3.1.1 Un court résumé de l'esclavage au sein de l'espace national vénézuélien

Au Venezuela, l'esclavage s'est étendu sur une période de plus de trois cents ans. La traite des esclaves africain-es a été interdite en 1810, mais l'abolition de l'esclavage a été définitivement proclamée en 1854. La première transaction liée à la traite négrière a été enregistrée sur le territoire en 1528, soit près de 40 ans après l'arrivée de Christophe Colomb en Amérique. Le roi d'Espagne Carlos I a concédé au cours de cette année le droit à certains allemands d'importer 4000 esclaves annuellement dans les colonies américaines (Montañez, 1993). À cette époque, ceux-ci étaient essentiellement destinés au travail dans les mines, à la



pêche des perles et comme domestiques. Ainsi, durant le régime esclavagiste environ 100 000 Africains et Africaines sont entré-es dans le territoire de façon légale ou illégale dont 6 595 durant le XVI<sup>e</sup> siècle, 10 147 au cours du XVII<sup>e</sup> siècle et environ 34 099 au XVIII<sup>e</sup> siècle (Figuerola, 1985, p.180).

Si le nombre d'Africain-es à avoir rejoints spécifiquement les ports vénézuéliens a été plutôt limité durant la première phase de la colonisation, l'avènement du XVIII<sup>e</sup> siècle a représenté une expansion considérable de ces dernier-ères due au développement de l'agriculture de plantation et plus particulièrement à celle du cacao : l'activité économique principale de la colonie au cours de ce siècle. Durant cet espace temporel, les Noir-es représentaient 16,3 pourcent de la population soit 132 000 individus répartis en 87 000 esclaves, 33 000 libres et plus de 12 000 marrons (García, 2005).

Cette arrivée massive d'esclaves africain-es dans les ports négriers a provoqué un accroissement substantiel du métissage de la population vénézuélienne : le groupe des Sang-mêlés (les *Pardos*) au lignage blanc, noir et autochtone ont rassemblé au cours de cette période plus de 45 pourcent des habitant-es (*id.*, 2000). En fait, le métissage a été plus fort au Venezuela que dans les autres colonies américaines. Le nombre restreint de femmes dans le territoire et la présence de règles plus souples reliées aux rapports interraciaux a contribué à ce phénomène typique au sous-continent.

Au Venezuela où les Blanc-hes devenaient de plus en plus minoritaires, c'est-à-dire moins de 20 pourcent de la population, la montée inexorable du métissage a été perçue comme un danger redoutable. D'une part, il entraînait la perte d'un moyen de contrôle social (la couleur) et d'autre part il menaçait la « pureté génétique » du groupe créole. Pour ce dernier, reconnaître les Métis-ses comme des semblables ou du moins reconnaître leur partie blanche constituait un obstacle majeur dans l'optique où cette reconnaissance mettait en péril l'essence même du système colonial dans sa hiérarchie figée et sécurisante (Charrier, 2000).

Face à ce mépris des Créoles envers les individus de couleur, il n'est pas surprenant de constater le peu d'enthousiasme, pour ne pas dire l'hostilité, de ces populations envers la

cause indépendantiste. De 1810 à 1812, la lutte émancipatrice privée de l'appui de ces communautés a essuyé plusieurs échecs militaires. Pour les esclaves, le concept d'indépendance nationale recouvrait un immobilisme social; un concept abstrait dont ils ne pouvaient trouver un sens concret dans leur réalité d'exploitation et de domination quotidienne (*ibid.*).

C'est en prenant conscience de cette réalité que la junte militaire a aboli l'esclavage vers la fin de l'année 1811 et qu'elle a reconnu les droits civiques aux *Pardos*. Mais ce n'est qu'en 1816 que Simón Bolívar (à son retour d'exil d'Haïti) a accordé la liberté aux esclaves qui avaient rejoint son camp. Malgré cet air philanthropique du *Libertador*, sa correspondance privée nous démontre la prégnance du préjugé racial de cette époque, car selon ce dernier le manque d'enthousiasme des Noir-es à s'enrôler dans les rangs républicains était dû à leur stupidité ainsi qu'à leur abrutissement et non pas à leur méfiance envers l'élite blanche (*ibid.*).

En 1819, lors du célèbre discours d'Angostura devant le Congrès, Bolívar a prôné l'abolition de l'esclavage en considérant les Noir-es comme un acquis à la nouvelle République: « [...] yo imploro la confirmación de la Libertad absoluta de los esclavos, como imploraría mi vida y la vida de la República. » [ (...) Je demande la confirmation de la liberté absolue des esclaves, comme j'implore ma vie et celle de la République] (Bolívar, 2005, p.39). Toutefois, les turbulences du régime au cours des années qui ont suivi la Déclaration ont empêché la réalisation de cette promesse, c'est pourquoi les esclaves ont dû attendre en 1854 sous la présidence de Monagas pour se libérer réellement du joug de leur oppresseur et pour mettre un terme définitif à l'esclavage (Lombardi, 1971).

### 3.1.2 La marchandisation du corps de l'esclave au sein de l'accumulation primitive du capital

Marx, dans son chapitre sur la genèse du capitalisme industriel, nous rappelle que la traite négrière transatlantique a été une étape indispensable dans le développement de l'Europe. Plus précisément, la découverte de l'Amérique suivie du commerce triangulaire a

été l'élément constitutif de l'accumulation primitive, une condition essentielle à l'avènement de la modernité européenne :

La découverte des contrées aurifères et argentifères de l'Amérique, la réduction des indigènes en esclavage, leur enfouissement dans les mines ou leur extermination, les commencements de conquête et de pillage aux Indes orientales, la transformation de l'Afrique en une sorte de garenne commerciale pour la chasse aux peaux noires, voilà les procédés idylliques d'accumulation primitive qui signalent l'ère capitaliste à son aurore. (Marx, 1999, p.219)

Nous pourrions affirmer que la civilisation européenne repose sur un pillage illégitime, systématique et violent de territoires, de ressources et d'individus. Ce projet a été dévastateur particulièrement pour les populations racisées. Servitude, torture, génocide, déracinement, déculturation, acculturation, bref c'est tout un procédé de déshumanisation que l'Ancien Monde a dû mettre en pratique pour atteindre le niveau de croissance qui lui a permis de se déclarer face au monde comme une région « développée » et « moderne » (Gilroy, 1993).

L'exploitation des populations de couleur a été au centre du mécanisme développementaliste des États européens durant la colonisation du Nouveau Monde et c'est par l'implantation d'un régime de terreur au sein des colonies que réside la passivité et l'asservissement de ces communautés. Le génocide des Premières Nations<sup>21</sup> et l'esclavage des Africain-es sont probablement les stéréotypes les plus admis pour représenter les déboires de la colonisation des Amériques (*ibid.*).

Cette offensive dirigée contre les individus de couleur s'est justifiée moralement par la croyance raciste et ethnocentrique des Européen-nes qui envisageaient les autres cultures comme des civilisations inférieures. Cette idée a contribué à percevoir les Africain-es comme des ressources matérielles plutôt que des ressources humaines. C'est ainsi que leur force de travail a subséquemment été usurpée, appropriée, asservie et exploitée. Ils et elles ont été manipulés-es au même titre qu'une marchandise : leur corps s'est muté en des biens pouvant être achetés, vendus, donnés et saisis. On entend par marchandise, un objet extérieur, une

---

<sup>21</sup> Les Indiens d'Amérique ne totalisaient pas moins de 70 millions d'individus lorsque les *conquistadores* firent leur apparition; un siècle et demi plus tard, ils n'étaient plus que trois millions et demi. (Galeano, 1971)

chose qui par ses propriétés satisfait des besoins humains de n'importe quelle espèce (Marx, 1993). Dans l'ouvrage de James Mellon qui relate des témoignages d'anciens esclaves, il est possible de lire le récit d'Henry Banner qui démontre bien ce processus de chosification :

Si un bon nègre tuait un surveillant blanc, on lui faisait rien. S'il était un mauvais nègre, ils [les maîtres] le vendaient. Ils élevaient les nègres pour les vendre; ils ne voulaient pas les perdre. C'était tout comme si une mule tuait un homme. (Mellon, 1991, p.286)

On peut également retrouver cette marchandisation et cette chosification du corps de l'esclave dans le régime espagnol en portant notre regard sur l'organisation du trafic de l'Atlantique noire. À titre d'exemple, les Africain-es arraché-es de leur continent et vendu-es dans les marchés américains étaient comptabilisé-es et évalué-es en terme de « *Piezas de Indias* » [Pièces d'Indes]. Ce terme représentait les conditions physiques optimales que devait avoir un esclave selon les critères des négriers et des maîtres (García, 1990) :

[Las Piezas de Indias son los que tienen] siete cuartas<sup>22</sup> de alto, así fuesen, tuertas o tuviesen otros defectos que aminoren el valor de dichas piezas. Los negros o negras, o muchachos que no llegasen a esa altura, se han de medir y reducirlo a ellas, para que esa medida se compute como Piezas de Indias; de modo que tantas piezas de Indias harán cuantas siete cuartas montare en su altura [...] <sup>23</sup> (Archivo General de Indias, Contratación 5785 cité par García, 1990, p.14)

On nommait « *melecones* » les esclaves âgés entre 12 et 18 ans; « *meleques* » ceux entre six et douze et « *mulequines* » au moins de six ans. C'est ainsi que lorsqu'un individu n'arrivait pas à la mesure requise pour être une pièce complète, les négriers complétaient avec d'autres unités qui représentaient une demie ou un quart de pièce tout dépendant de leur statut, c'est-à-dire leur âge, leur genre, leur condition physique et ainsi de suite (Montañez, 1993).

<sup>22</sup> Le mot « cuartas » est une ancienne mesure anthropométrique qui cherchait à mesurer les êtres humains. *Cuarta* est synonyme de *palmo*. Dans ce sens, un *cuarta* équivaldrait actuellement à environ 20,8 centimètres.

<sup>23</sup> [Les « *Piezas de Indias* » sont celles qui détiennent] sept « cuartas » de hauteur [...], les borgnes ou ceux qui ont d'autres défauts minimisent la valeur de ces pièces. Le nègre ou la négresse, ou les garçons qui ne parviennent pas à cette hauteur devront être mesurés et ramenés à cette hauteur [...] de sorte que de nombreuses « *Piezas de Indias* » seront comptées pour arriver à la mesure de sept « cuartas » [...] (Traduction libre de l'Archive Générale des Indes, Contrat 5785 cité par García, 1990)

Bref, la corporalité de l'esclave représentait d'abord et avant tout une valeur marchande. Dans ce sens, son individualité a été complètement anéantie et sa nature humaine niée. Sous le regard européen, son corps s'est converti en un objet de production au service du capital. C'est pourquoi une attention particulière doit être portée à cette géographie du corps, car l'Europe a compris rapidement que le contrôle et la surveillance de celui-ci étaient essentiels à la stabilité de l'ordre social et symbolique.

### 3.1.3 La manipulation du corps et le régime de terreur

L'expérience vécue de l'esclave se résume à un arrangement minutieux de chaque détail de sa vie sur laquelle il ne possède aucun pouvoir. Il n'est pas propriétaire de sa corporalité. Si on s'accorde pour affirmer que l'Europe a coloniser le territoire des Premières Nations, il faut dire que c'est au niveau du corps que l'Africain-e a été colonisé. C'est par une organisation complexe de sa géographie et par l'infliction d'un sentiment permanent de terreur que le bourreau a obtenu sa servilité (Richardson et Turner, 2002). Le récit d'Olaudah Equiano, un des premiers esclaves à rédiger ses propres mémoires au cours de l'année 1789, nous permet de mieux concevoir les conditions de vie de ces individus sous le régime de terreur des Européen-nes et de leurs descendant-es. Pour imager ce drame humain, Equiano dans son ouvrage décrit le climat putride de sa traversée sur le négrier qui le portait sur l'île de la Barbade :

The closeness of the place, and the heat of the climate, added to the number in the ship, which was so crowded that each had scarcely room to turn himself, almost suffocated us. This produced copious perspirations, so that the air soon became unfit for respiration, from a variety of loathsome smells, and brought on a sickness among the slaves, of which many died [...].<sup>24</sup> (Equiano, 2006, p.186)

En 1789, le *Privy Council* estimait le taux moyen de mortalité des captifs durant leur passage en Amérique aux alentours de 12,5 pourcent. De nos jours, il est évalué entre 15 pourcent et 20 pourcent, ce qui signifie que sur les (approximativement) 10 millions d'hommes et de

---

<sup>24</sup> La proximité de la place, et la chaleur du climat, ajoutée au nombre dans le navire, qui était tant peuplé que chacun avait à peine d'espace pour se retourner, nous suffoquait presque. Ceci produisait une transpiration abondante, de sorte que l'air est vite devenu impropre à la respiration, d'une variété d'odeurs répugnantes, et provoqua une maladie parmi les esclaves dont beaucoup sont morts [...].(Traduction libre de Equiano, 2006)

femmes expédié-es vers les Amériques entre 1600 et 1900, plus de 1,5 millions sont décédées en mer et plus du double de ce nombre sont mort-es (épidémies, suicides, accidents...) durant la même période lors de leur captivité soit en Afrique ou en Amérique (*ibid.*). En fait, malgré l'évidence d'une perte significative de leur « marchandise » au cours du passage en Amérique, les négriers ont tout de même bien saisi l'importance de l'organisation des corps sur les navires afin de maximiser la rentabilité du système esclavagiste. Il suffit de jeter un regard sur les croquis des navires pour comprendre l'importance de cette organisation physique (voir app. E).

La traversée transatlantique ne représentait qu'une étape du système esclavagiste; rendu-es en Amérique, les Africain-es ont été vendu-es par lots (*piezas de Indias*) dans les colonies. Dans la fameuse autobiographie du Baron Alexander Von Humboldt, *Of a Journey to the Equinoctial Region of the New Continent*, ce dernier décrit le traitement réservé à ces individus dans les ports négriers du Nouveau Monde :

The Slaves offered for sale were young people between fifteen and twenty years of age. Every morning coconut oil was distributed among them to be rubbed on their body in order to give their skin a black shine. Buyer constantly appeared who determined the age and the health of the slave by the condition of their teeth, forcing open their mouths, as is done in the market with horses.<sup>25</sup> (Humboldt cité par Herrera-Salas, 2005, p.74)

L'achat se faisait rarement en monnaie, mais plutôt en lettres de change ou en produits tropicaux, les « *piezas de Indias* » étant utilisées comme unité de compte. Une fois vendu-es, les Africain-es ont été majoritairement transporté-es dans des plantations de sucre, de cacao, de coton ou encore d'indigo pour servir de main d'œuvre (García, 1990). Il faut comprendre que l'achat d'un esclave représentait un investissement colossal et constituait généralement un privilège associé à la classe des élites blanches. Sa haute valeur commerciale rendait plutôt inhabituelle sa mise à mort par les propriétaires; les punitions prenaient plutôt la forme des supplices du corps. De la scission de la langue, des narines ou des oreilles en passant par

---

<sup>25</sup> Les esclaves mis en vente étaient des jeunes entre quinze et vingt ans. Chaque matin, l'huile de coco était distribuée entre eux pour être frottée sur leur corps afin de donner à leur peau une brillance noire. Les acheteurs passaient constamment et déterminaient l'âge et la santé de l'esclave par l'état de leurs dents, ce qui les obligeait à ouvrir leurs bouches, comme cela se faisait dans le marché avec les chevaux. (Humboldt, cité par Herrera-Salas, 2005)

la castration, les maîtres ont inventé tout un ensemble de techniques de contrôle et de discipline des rebelles et/ou fugitif-ves (Acosta, 1999). Un assortiment complexe de technologies du corps a été exclusivement conçu dans le dessein de contenir et de limiter l'esclave dans sa géographie (voir app. F). La flagellation arbitraire et publique est un exemple des gestes et des actions infligées directement sur la physiologie de l'esclave; une pratique courante dans l'existence de ces individus. Frederick Douglass dans ses mémoires nous partage quelques souvenirs :

Il [le maître] lui arrivait parfois de prendre un grand plaisir à fouetter un esclave. J'ai souvent été réveillé dès l'aube par les plus déchirants hurlements de douleur poussés par une de mes tantes qu'il avait coutume d'attacher à une poutre afin de fouetter son dos nu jusqu'à ce qu'il soit littéralement couvert de sang. [...] On [les esclaves] les fouettait fréquemment alors qu'ils ne le méritaient pas et il leur arrivait d'échapper au fouet alors qu'ils auraient dû le recevoir. (Douglass, 2006, p.38)

Ces supplices donnés en spectacle consistaient à inculquer une sensation de terreur chez les autres esclaves. Toutefois, cette relation châtiment-corps plus que de punir avait une fonction normative. Ces gestes et actions avaient comme objectif de transformer le corps en un objet de manipulation, ce qui permettait de le discipliner et de le conformer aux conduites normatives du système esclavagiste (Foucault, 1993). Si en Europe la torture a pratiquement été abolie du système pénal au cours du XIXe siècle, la corporalité des Noir-es a continué d'être atteinte bien après cette époque. À titre d'exemple, le lynchage des Afro-américain-es sous le système ségrégationniste de Jim Crow ou encore l'Apartheid en Afrique du Sud ont fait des milliers de victimes au cours du XXe siècle.

En fait, dans l'univers des Européen-nes, la punition a cessé peu à peu d'être une scène au cours du XIXe siècle pour faire place au biopouvoir qui régule la vie dans son ensemble. Pourtant les Noir-es ont subi dès le XVIe siècle la combinaison de ces deux techniques de contrôle du corps. Corps-machine et corps-espèce ont fait causes communes pour assurer le contrôle de l'esclave. La division des individus d'une même ethnie en différents groupes linguistiques<sup>26</sup>, la sélection de jeunes africain-es plus facile à assimiler et la séparation des

---

<sup>26</sup> Cette pratique empêchait les individus de communiquer ensemble. Il était également interdit de communiquer durant les heures de travail. Cette restriction de la communication avait pour but de prévenir la planification des

sexes<sup>27</sup> ont constitué quelques-unes des techniques de surveillance du corps-espèce mis en place pour assurer la passivité et du même coup garantir le maintien de l'ordre social et symbolique de la société esclavagiste (Acosta, 1999). C'est pourquoi Frantz Fanon affirme dans son ouvrage *Peau noire, masque blanc* que le cycle du biologique commence avec le « nègre » (Fanon, 1971).

Un autre important aspect de l'oppression des esclaves est le cas des femmes nourrices. Durant plus de trois siècles, les Européen-nes et leurs descendant-es se sont approprié-es le lait de leurs esclaves, les forçant à se séparer de leurs enfants et de vivre en fonction de l'alimentation et de la reproduction des familles européennes ou euro-américaines. L'utilisation des nourrices était très répandue dans la colonie vénézuélienne et cette pratique constituait une marque de prestige social (voir app. G). Selon Herrera-Salas, le nombre d'esclaves dans la ville de Caracas comptait plus ou moins 64 pourcent de femmes au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire que le deux tiers de la population totale des esclaves de cette ville était de genre féminin. Elles servaient comme domestiques, mais surtout de nourrices pour les enfants de leur maître. On peut remarquer que presque l'ensemble des grands *Libertadores* du continent sud-américain possédaient leur propre « *madre de leche* » [nourrice] que ce soit Bolívar et sa nourrice Hipólita ou encore Martí et sa « *madre negra* » Paulina Pedroso (Herrera-Salas, 2005). Dans des termes foucaaldiens, on parle ici de contrôle de la population par la régulation des naissances. Les Européen-nes et leurs descendant-es ont investi le corps de la femme esclave, sa santé, ses façons de se nourrir et de se loger; bref ils et elles ont assiégé entièrement l'espace de son existence. Ils et elles ont pris sa vie en charge par des mécanismes continus, régulateurs et correctifs.

Bref, la suffocante traversée transatlantique, la folie des marchés d'esclaves qui séparaient les familles et les compères, la situation dégradante et humiliante de l'asservissement complémentée des tortures et des travaux forcés ont projeté les Noir-es dans une dictature

---

révoltes. Très vite les esclaves ont utilisé les chants et la musique comme forme de communication et de résistance, ce qui a marqué et qui marque encore aujourd'hui l'importance des formes musicales comme forme d'expression dans l'expérience noire (gospel, jazz, hip-hop...)

<sup>27</sup> D'une part, la séparation des sexes a détruit les familles déjà existantes, mais il a également empêché la création de nouveaux noyaux familiaux formés dans un libre choix. Cet élément est pourtant vital pour la socialisation primaire de tout individu.



raciale durant plus de trois cents ans, ce qui a profondément marqué la psychologie de ces communautés au cours des siècles qui ont suivi. Encore aujourd'hui, le corps des Noirs-es demeure un champ de bataille. Les gestes et les actions infligés directement sur la chair ont été généralement délaissés pour céder la place à la manipulation symbolique où l'œil blanc (*white gaze*) manipule désormais l'âme et dresse le corps par l'entremise de son furtif et puissant regard. Il contrôle désormais le corps racisé, le structure et l'insère dans son modèle normatif à l'aide de différentes pratiques sociales comme le tourisme ethnique.

### 3.2 La commercialisation de la culture

Avant de se lancer en profondeur sur l'impact du tourisme dans la formation identitaire des communautés afro-vénézuéliennes, il serait opportun de situer cette industrie au sein de l'épistémè moderne. C'est en portant notre regard sur les transformations dans le mode de consommation et spécifiquement le rôle de l'industrie culturelle que nous serons en mesure d'appréhender toute la complexité et la fonction de ce phénomène typiquement contemporain.

#### 3.2.1 De la chose à l'image; de la représentation à la réalité

« Et sans doute notre temps [...] préfère l'image à la chose, la copie à l'original, la représentation à la réalité, l'apparence à l'être [...] »

**Feuerbach**

*L'Essence du christianisme (1982)*

Pour mieux saisir le fil de cette analyse, il faut comprendre que le tourisme fait partie intégrante de l'industrie culturelle. Au XXI<sup>e</sup> siècle, rien n'échappe à cette dernière que ce soit la musique, l'art ou la danse, en passant par la littérature et le langage, tous ces dérivés sont en proie à la marchandisation y compris les communautés ethniques. Pour des auteurs tels qu'Adorno, la culture s'est convertie en une industrie qui obéit aux mêmes règles de production que n'importe quels biens commerciaux. C'est-à-dire que la production culturelle est devenue une composante indispensable de l'économie capitaliste dans son ensemble (Adorno, 1991).

On entend par industrie culturelle, l'ensemble des entreprises qui produisent à l'aide de méthodes industrielles des biens dont la valeur est comprise dans leur contenu symbolique. La pensée marxiste qui accorde une place prépondérante à la marchandise dans la négociation des rapports sociaux s'avère plutôt limitée dans ses outils théoriques pour expliquer cette valeur symbolique reliée à la marchandise et de ses effets sur les individus et de leur rapport au monde (*ibid.*). C'est plutôt dans le domaine du symbolisme que l'industrie culturelle déploie tout son sens.

Néanmoins, la théorie marxiste sur la fétichisation de la marchandise détient certains concepts qui sont utiles à la compréhension du monde actuel. Dans le premier chapitre de son ouvrage *Le Capital*, Marx démontre comment la marchandise est le moteur des relations sociales dans le système de production capitaliste. Plus précisément, à l'époque industrielle les rapports sociaux sont possibles seulement par l'entremise de l'échange de celles-ci. C'est ce qui conduit l'auteur à affirmer le caractère *fétiche* de cette dernière (Marx, 1993). Dans la société de consommation, le fétichisme de la marchandise s'est déplacé sur le terrain du symbolisme grâce au concours de l'industrie culturelle. C'est le monde symbolique qui permet de réguler les pratiques sociales et qui constitue le cœur de la production capitaliste. Pour mettre à jour la théorie marxiste, il faudrait appréhender la marchandise comme un symbole et percevoir les pratiques sociales comme des pratiques signifiées (McCannell, 1989).

On pourrait donc affirmer que l'aspect le plus frappant des sociétés capitalistes avancées est ce degré de complicité qui relie la marchandise à la culture. Le système capitaliste ne se restreint plus seulement à son aspect économique; il envahit désormais le champ de la culture, ce qui par conséquent provoque une domination totale de la vie sociale. C'est spécifiquement cette fusion que Marx n'avait pas prévue lors de l'élaboration de sa théorie sur le matérialisme-dialectique et la *praxis* révolutionnaire. Ce contrôle total de la réalité par les forces productives amène différents auteurs tels que ceux de l'École de Frankfort à discuter de l'effritement du schéma marxiste classique et plus particulièrement celui du matérialisme-dialectique. Selon Adorno, il est illusoire de prétendre que les forces capitalistes de production peuvent générer des sociétés libres puisque le capital ne possède pas ces

puissances ou éléments émancipatoires. En d'autres mots, la dérive du développement capitaliste ne s'oriente pas vers la liberté, mais plutôt vers l'intégration et la domination (Adorno, 2000).

Nous pourrions affirmer que nous sommes désormais gouvernés par l'industrie culturelle et séduits par sa production. Elle contrôle nos désirs et nos besoins à l'aide d'une utilisation excessive de signes et de symboles qui sont exposés par l'entremise du monde publicitaire (Baudrillard, 1979). Selon le Réseau Éducation-Médias, un organisme canadien sans but lucratif, nous voyons en moyenne 3000 annonces publicitaires par jour en Amérique du Nord<sup>28</sup>. La publicité est omniprésente que ce soit à la télévision, au cinéma, sur les autoroutes, sur Internet ou dans les événements culturels. Cet emploi à outrance des images pour la vente des produits et des services a bouleversé le rapport intime qui relie l'Être à son environnement.

Cet assaut du réel par les images a conduit des auteurs tels que Jean Baudrillard à parler du monde de la simulation et de l'hyper-réalité (Baudrillard, 1981) ou encore Guy Debord à déclarer la société du spectacle (Debord, 1971). Selon Baudrillard, nous sommes emprisonnés dans un monde de clichés pseudo-réels. Prisonniers d'un monde simulé, nous sommes incapables d'expérimenter la réalité. L'auteur utilise le concept de pseudo-événements qu'il définit comme étant l'unique façon pour une majorité de la population d'envisager le monde matériel, c'est-à-dire par le biais d'images répétées, préalablement configurées et présentées de façon spectaculaire aux yeux amorphes des spectateur-trices. Bref, l'individu expérimente désormais le monde par l'entremise des images (Baudrillard, 1976).

Ainsi, le dénominateur commun qui caractérise notre époque est cette tendance à valoriser le concept et l'image au lieu de la chose. On comprend dorénavant mieux pourquoi l'industrie culturelle en tant que pourvoyeuse d'images et de représentations s'est transformée en un élément vital dans la négociation des pratiques sociales. Les signes et les symboles qu'elle produit concourent à former les cultures humaines en participant à l'établissement des

---

<sup>28</sup> Réseau Éducation-Médias : [http://www.media-awareness.ca/francais/parents/marketing/publicite\\_partout.cfm](http://www.media-awareness.ca/francais/parents/marketing/publicite_partout.cfm)

normes sociales (Hall, 1997). Le tourisme qui subsiste au cœur de l'industrie culturelle permet ainsi d'imposer des normes et des représentations en ce qui concerne les cultures qu'il cherche à représenter. Il fixe les modalités par lesquelles elles doivent être envisagées, approchées et comprises.

### 3.3 L'industrie touristique

#### 3.3.1 Un phénomène moderne en expansion

Le tourisme est un phénomène typiquement contemporain, car même si les voyages étaient déjà de coutumes dans les sociétés « pré-modernes » (pèlerinages religieux du Moyen-âge, les aventures coloniales de la Renaissance...), ces déplacements étaient limités et destinés à une tranche spécifique de la population. Le tourisme comme nous le connaissons aujourd'hui s'adresse aux masses et s'amalgame au développement de la technologie des transports [automobile, aéronautique...] (Urry, 2002). Selon l'Organisation mondiale du tourisme (OMT), l'expansion de ce loisir prend des proportions démesurées depuis le début des années 1950. Il est l'un des plus remarquables phénomènes économiques et sociaux du XXe siècle (Organisation mondiale du Tourisme, 2008). On pourrait relier cet engouement pour les expériences exotiques au besoin viscéral de l'Être moderne de chercher son authenticité dans le chaos de la modernité. La destruction des traditions locales et la nostalgie du passé engendrées par l'industrialisation et la mondialisation amènent une large part de la population des pays industrialisés vers un appétit pour les reliques de la vie préindustrielle et ce, même si elles sont complètement reconstruites artificiellement pour l'imaginaire du touriste (Simmel, 2005).

Ce phénomène illustre également à quel point la satisfaction des besoins primaires a été relayée au second plan dans nos sociétés de consommation. Si la recherche du nécessaire a constitué durant plusieurs millénaires le but de l'existence, au XXIe siècle l'accent est désormais déplacé sur le terrain de la superficialité et particulièrement dans les pays industrialisés. Ce changement dans les habitudes de consommation a été rendu possible entre autres grâce à une accumulation colossale du capital encouragée par les avancements

technologiques. Cette concentration de la richesse a permis de créer des sociétés d'abondance qui utilisent la consommation non plus pour satisfaire leurs besoins de base, mais plutôt pour se différencier et se former une identité (Baudrillard, 1976). Le Venezuela n'échappe pas à cette réalité, avec un Indice de développement humain (IDH) situé à 0,792 en 2008 (Badie et Tolotti, 2008), il est considéré comme un pays développé qui possède également une classe privilégiée qui participe activement à l'industrie touristique.

C'est en saisissant bien cette fonction différentielle de la consommation qu'il est possible d'envisager toute l'importance du tourisme. Pierre Bourdieu dans son ouvrage sur *La distinction* affirmait que la consommation des produits culturels était prédisposée à remplir une fonction sociale de légitimation des différences sociales (Bourdieu, 1979). Plus précisément, tous les achats de produits culturels permettent la construction des identités sociales ou ce que Bourdieu appelle les *habitus*. C'est à l'intérieur de cette prémisse que le tourisme doit être entrevu, c'est-à-dire comme un produit culturel (ou une pratique signifiée) qui permet de représenter la « différence » et par le fait même de déterminer les frontières de l'altérité.

### 3.3.2 Tourisme ethnique et pratique signifiante

Le tourisme ethnique doit être appréhendé au même titre qu'un langage. Il utilise des signes et des symboles (pamphlets, annonces publicitaires, cartes postales...) pour communiquer des émotions et des idées sur un sujet particulier. Quand bien même que le procédé semble abstrait, l'activité touristique est une pratique signifiante qui émet du sens et élabore des discours à propos du sujet/objet qu'il représente (McCannell, 1989).

Pour comprendre le mécanisme qui sous-tend cette construction du sujet (de l'Autre) dans l'industrie touristique, il faut comprendre que les représentations en général constituent une partie essentielle du processus par lequel le sens est produit et échangé entre les membres d'une même culture. À savoir, les mots, les images, les sons et tout autre signe contribuent à représenter les choses et à définir une matrice conceptuelle indispensable à l'unité culturelle (Hall, 1997).

La fonction normative du tourisme ethnique est donc de définir l'altérité/identité, c'est-à-dire qu'il sert d'outil stratégique pour délimiter les frontières entre le « Nous » et le « Eux » au sein d'une société donnée. Son rôle est de construire un discours qui donnera une forme et une substance au sujet observé. On entend par « discours » un ensemble d'énoncés qui produit un langage lequel permet de parler d'un sujet particulier et qui par conséquent construit ce sujet d'une façon particulière. L'individu observé dans l'activité touristique est discursivement constitué, c'est-à-dire qu'il est traversé par toute une formation discursive qui permet aux touristes de se définir en comparaison à celui-ci (McCannell, 1989).

Si la différenciation est un mécanisme essentiel dans l'élaboration du sens (donner du sens à une réalité), c'est son fonctionnement binaire qui constitue un enjeu de taille pour les communautés ciblées par le tourisme ethnique. Les représentations commercialisées et vendues par l'industrie touristique construisent des identités monolithiques qui se basent presque exclusivement sur des stéréotypes. Elles relèguent au monde de l'exotisme et du fétichisme le corps ethnique (Huggan, 2001). Stuart Hall nous rappelle que les stéréotypes sont couramment utilisés pour évoquer la différence et maintenir l'ordre dominant :

Stereotyping is part of the maintenance of social and symbolic order. It sets up a symbolic frontier between the 'normal' and the 'deviant', the 'normal' and the 'pathological', the 'acceptable' and the 'unacceptable', what 'belongs' and what does not or is 'other', between 'insiders' and 'outsiders'. Us and them. It facilitates the 'binding' or bonding together of all of Us who are 'normal' into one 'imagined community'; and it sends into symbolic exile all of Them – 'the Others' – who are in some way different – 'beyond the pale'.<sup>29</sup> (Hall, 1997, p.258)

Les stéréotypes racisés sont souvent des représentations qui fixent artificiellement le sujet dans une identité essentialisée, dé-naturalisée et qui arrache l'individualité tout en empêchant l'identification positive au sein de la société. Ils projettent des images intentionnellement

---

<sup>29</sup> Les stéréotypes font parties du maintien de l'ordre social et symbolique. Ils mettent en place une frontière symbolique entre le « normal » et le « déviant », le « normal » et le « pathologique », l'« acceptable » et l'« inacceptable », ce qui « appartient » et ce qui ne l'est pas ou est « autre », entre les « insiders » et les « exclus ». Eux et nous. Ils facilitent l'« unification » ou le collage du Nous qui est « normal » en une seule « communauté imaginée »; et ils envoient en exil symbolique tous ces Eux - les « Autres » - qui sont en quelque sorte différents - « au-delà des limites ». (Traduction libre de Hall, 1997)

triviales et unidimensionnelles de l'Autre lesquelles érigent des obstacles à la formation d'identités complexes et holistiques autant au niveau personnel que collectif.

### 3.3.3 Le regard du touriste

« Toute cette blancheur qui me calcine »

**Frantz Fanon**

*Peau noire, masque blanc (1971)*

Au Venezuela, les Noir-es n'échappent pas à la régulation normative du tourisme ethnique. Les fêtes traditionnelles reliées à la culture afrodescendante sont largement médiatisées et deviennent un point névralgique du tourisme vénézuélien. Que ce soit la *San Juan* de Curiepe, le *San Pedro* de Guatire et Guarenas ou encore le festival de *Los Diablos Danzantes* de San Francisco de Yare<sup>30</sup>, tous ces événements constituent des moments propices pour déployer un voyeurisme irrégulier dans un cadre organisé. Ces festivités représentent, pour ceux qui sont extérieurs à la tradition une expérience culturelle qui plus que de procurer un simple plaisir visuel donne l'opportunité aux touristes de se différencier et de se définir en rapport à ce qui est exposé.

Dans la majorité des cas, l'*outsider* est porté à fétichiser le corps de l'Afrodescendant-e. Il associe ces manifestations à un univers primitif malgré une évidente modernité durant le déploiement de ces fêtes (systèmes de son, logos corporatifs...). Le déhanchement des corps et les rythmes des percussions sont rapidement associés dans son imaginaire à des fantaisies exotiques et ils font ressurgir tout un ensemble de clichés sur les coutumes et les traditions de ces communautés (Huggan, 2001). Luisa Aguilera qui est la présidente de la société de la *San Juan Bautista* dans le village de Curiepe mentionnait lors de son entrevue que : « La plupart des touristes qui viennent assister à la célébration de la *San Juan* à Curiepe agissent comme des spectateurs; ils ne sont pas ici pour la tradition religieuse. [...] Ils se moquent souvent de nos costumes traditionnels, se soûlent et abordent les jeunes filles qui dansent comme des objets sexuels » (Aguilera, 2007).

<sup>30</sup> Le *San Pedro* se célèbre le 29 juin. La *San Juan* le 24 juin et les *Diablos Danzantes* de Yare durant Corpus Christi soit le jeudi qui suit la Trinité ou soixante jours après Pâques.

En fait, les médias (guides touristiques, cartes postales, bandes vidéos promotionnelles...) sont des agents centraux dans la diffusion de ces stéréotypes puisqu'ils sont les complices dans la construction des expériences culturelles (Crouch et Lübbren, 2003). Le monde médiatique « informe » l'audience sur ce qui est important dans l'événement, comment le regarder et surtout comment l'expérimenter (Crouch, Jackson et Thompson, 2005). Sous l'œil des médias, les traditions afro-vénézuéliennes deviennent des attractions touristiques, des expériences culturelles possibles et accessibles.

During San Juan, the tambor drums of Barlovento pound relentlessly, all day and all night, while the locals dance their sensual, slinky moves, fueled by firewater and rum. At some point, figures of the saint do get carried into the water, and children are baptised, but essentially, it's a good excuse for a party.<sup>31</sup> (Hamilton, 2000)

Au sein des médias vénézuéliens, les Afrodescendant-es sont annihilé-es symboliquement; ils et elles sont absent-es des écrans et des panneaux publicitaires. Toutefois, Ishibashi dans son étude démontre que lorsque les Noir-es sont présent-es dans une pièce publicitaire, ils ou elles sont dans 25 pourcent des cas situé-es à la plage ou dans un environnement festif (Ishibashi, 2003). Ceci étant dit le corps de l'Afro-vénézuélien-ne est commercialisé sous l'effigie de l'exotisme, de la détente et du plaisir, ce qui s'accorde parfaitement à la culture visuelle du tourisme. C'est pourquoi malgré le fait que la négritude est normalement un signifiant de valeur négative dans la culture vénézuélienne, elle se transforme en un élément positif lorsqu'il est question de vendre des produits culturels spécifiques. Luisa Aguilera invoquait dans son entrevue : « Lorsque je suis à Caracas, je me rends compte que les gens en général croient que nous [les Afrodescendant-es] sommes constamment en train de faire la fête. Nous vivons près des plages alors dans leur tête, ils pensent que nous ne travaillons pas et que nous faisons toujours la fête » (Aguilera, 2007).

Dans ce contexte, l'Afrodescendant-e détient une place unique dans les médias vénézuéliens; son corps est à la fois ignoré et surveillé (*overlooked*). Il est psychologiquement dénié, mais à

---

<sup>31</sup> Au cours de la Saint-Jean [*San Juan*], toute la journée et toute la nuit, les tambours résonnent sans relâche dans Barlovento, pendant que les habitants dansent leurs sensuels et furtifs mouvements, alimentés par l'eau-de-vie et le rhum. À un certain point, il est vrai que les figures du saint sont portées à l'eau, et les enfants sont baptisés, mais essentiellement, c'est une bonne excuse pour faire la fête. (Traduction libre de Hamilton, 2000)



la fois surdéterminé par le regard extérieur (Bhabha, 1994). C'est cette position ambivalente qui forme la spécificité de l'expérience noire lorsqu'elle vécue comme une culture diasporique. Il est à la fois annihilé symboliquement au sein des médias de masse, mais fétichisé lorsqu'il est question de la commercialisation des plages et des carnivals. Dans ce sens, le tourisme ethnique devient un outil de contrôle, il doit être envisagé comme un œil extérieur qui permet d'organiser le corps racisé et de le réguler en fonction des normes dominantes. C'est donc ici que recouvre tout le poids de ce nouveau loisir dans la structuration des pratiques sociales.

C'est particulièrement ce qui nous intéresse dans le phénomène du tourisme contemporain, c'est-à-dire le regard du touriste sur l'objet/sujet qu'il choisit d'observer. Foucault dans ses livres *Naissance de la clinique* et dans *Surveiller et punir* (Foucault, 1988;1993) accorde une importance fondamentale au regard dans la structuration et l'organisation des corps. C'est par le pouvoir de l'œil et de la surveillance constante (panoptisme) que les corps sont disciplinés dans l'épistémè moderne. Le regard est fondamental dans les sciences occidentales; voir et savoir sont étroitement reliés dans le schème de la connaissance, le regard produit des énoncés discursifs (savoir) qui influencent les pratiques et produit/impose des normes sociales. Si les sciences humaines transforment le sujet en un objet en l'appréhendant comme une : « forme regardée, chose investie par le langage, réalité qu'on connaît » (Foucault, 1990, p.231), le sujet ethnique est également transformé en un objet dans le processus de l'aventure exotique du tourisme.

### 3.3.4 La puissance du regard qui transforme

Le discours sur l'Autre créé par l'industrie touristique est enduit d'une puissance qui s'applique directement sur le corps de l'individu observé. Sa géographie devient le lieu d'un nouveau régime disciplinaire (Ryan, 2002). À l'époque de l'esclavage, les corps des Noir-es ont été investis par un ensemble de techniques de contrôle et de discipline; des gestes et des actions ont été infligés sur leur physiologie dans le dessein d'organiser et de réguler leur présence dans le système occidental. Leur corporalité était la propriété d'un agent extérieur à

leur géographie. À l'heure du tourisme de masse, les corps des Noir-es demeurent encore un champ à exploiter ou du moins une possibilité de générer du profit.

Ceux qui contrôlent l'industrie touristique au Venezuela ne sont pas les populations locales. En fait, ces dernières se retrouvent souvent assiégées par les investisseurs privés et publics qui prennent d'assaut les plages et les rivières. Les communautés afrodescendantes sont particulièrement vulnérables face à ce processus de gentrification<sup>32</sup> puisque ces dernières sont installées dans les anciens ports négriers des côtes des Caraïbes qui sont de véritables paradis terrestres en matière d'activités récréatives et touristiques.

En fait, l'activité touristique a été souvent mentionnée lors de mes entrevues comme un enjeu de taille pour les communautés afrodescendantes. Dans mon entretien avec Luisa Aguilera cette dernière évoquait : « Barlovento est avant tout une zone agricole, mais eux [l'État et les entrepreneurs privés], ils voient autres choses [le tourisme]. Si vous enlevez la terre aux paysans pour construire des complexes touristiques, qu'est-ce que nous allons manger nous? [...] Alors qu'est-ce qui arrive aux Barloventeños? Les Barloventeños deviennent ceux qui cuisinent, nettoient les chambres et qui réparent les bateaux à des salaires complètement absurdes. Sans parler que le tourisme vient avec tous ses mauvais côtés; l'augmentation des prix des produits locaux, la prostitution et l'augmentation du Sida, le trafic de drogue et la dépendance à la drogue [...] » (Aguilera, 2007). Luis Perdomo, un éducateur culturel situé à San José de Barlovento notait dans son entrevue : « La présence des touristes contamine les rivières et les plages. La création des carrières de sable pour l'aménagement des sites touristiques, assèche de façon inquiétante nos rivières qui sont essentielles à notre principale activité économique, l'agriculture » (Perdomo, 2007). Il existe également une discrimination apparente envers les communautés noires en ce qui concerne la gestion des établissements touristiques. Les populations locales ne peuvent pas se baigner dans les piscines et on leur suggère fortement de passer par les portes de derrière.

---

<sup>32</sup> Le terme « gentrification » désigne de façon courante le processus par lequel le profil sociologique et social d'une communauté se transforme au profil d'une couche sociale supérieure.

Au-delà de la transformation de la géographie des lieux et de ses conséquences environnementales et sociales, c'est la modification même de la posture identitaire qui semble être alarmante pour ces populations. En fait, dans l'industrie touristique les objets/sujets convoités par le regard du touriste (*tourist gaze*) doivent être différents, sortir de l'ordinaire (Urry, 2002). Dans ce sens, les populations locales sont incitées à s'exposer de façon de plus en plus extravagante pour le plaisir visuel de ceux qui les observent de l'extérieur. Cette dynamique les éloigne de leur quotidien, de leur vie moderne contemporaine. Les Afrodescendant-es du Venezuela ne sont pas des « communautés primitives ». Mais cette recherche insensée du touriste d'une authenticité et d'un dépaysement total s'effectue souvent au détriment de ces communautés qui vivent aussi dans un monde globalisé ayant accès à une panoplie de technologies qui traversent leurs codes culturels.

The tourists' search for authenticity and exoticism also encourage the locals to act ethnically and to present, if not to make difference. In order to develop a good position in the market; locals actively exoticize themselves and differentiate themselves as ethnic others in the competition to achieve their own material ends, or "scarce resources".<sup>33</sup> (Bai, 2007, p.247)

Du à l'exposition internationale, plusieurs Afrodescendant-es et spécialement ceux et celles de Curiepe se plaignent que la célébration de la *San Juan* a perdu certaines de ses traditions religieuses. Luisa Aguilera mentionnait que : « Il y a eu un temps où le port des pantalons courts ainsi que les costumes de bain étaient interdits et que l'alcool en présence du Saint n'était pas permis » (Aguilera, 2007). Dans ce sens, les résident-es du village ont trouvé difficile de protéger l'ensemble de cette tradition. Luisa m'a raconté dans son entrevue qu'il y a plusieurs années, les compagnies de bières se sont déplacées dans la petite municipalité pour prendre avantage de l'évènement national de la *San Juan* en pleine croissance. Elles ont placardé tous les murs de Curiepe et elles ont donné des chandails avec l'inscription de leur logo. La communauté a lutté contre cette attitude des compagnies et elle a finalement interdit ce type de comportement. Malgré tout, la grande consommation d'alcool durant l'évènement

---

<sup>33</sup> La recherche d'authenticité et d'exotisme du touriste encourage également les locaux à agir d'une manière ethnique et de s'exposer ou du moins d'avoir l'air différent. Afin de développer une bonne position dans le marché; les habitants eux-mêmes s'exotisent et se différencient en tant que Autres ethniques dans la compétition pour combler leurs besoins matériels ou leurs « besoins primaires ». (Bai, 2007)

joue encore un rôle central et plusieurs *licorerias* (magasins d'alcool) tirent un immense profit de cette célébration (Fox, 2006).

### **En matière de conclusion...**

De l'esclavage au tourisme ethnique, il semble que les Noir-es sont demeurés des corps investis par le regard et surdéterminés de l'extérieur. Dans une certaine mesure, ils et elles sont demeuré-es des marchandises qui profitent à l'économie capitaliste. Bref, les habitant-es de Curiepe sont pris-es dans l'engrenage du tourisme ethnique. Si certain-es en tirent profit, la majorité sont tout simplement assiégé-es par une masse de touristes en provenance de différents horizons et particulièrement de la culture euro-américaine qui viennent pour assouvir leur envie de vivre quelque chose de différent. La plupart des regards qui sont posés sur les corps afro-vénézuéliens durant les célébrations traditionnelles tentent de les structurer et de les organiser en fonction des désirs et des fantasmes du ou de la touriste qui observe. En fait, le ou la touriste par son regard structure la culture et la transforme en spectacle qu'il ou qu'elle désire regarder. Dans ce sens, les Noir-es redeviennent à l'ère du XXI<sup>e</sup> siècle, ces corps dociles, c'est-à-dire des corps soumis, transformés et perfectionnés par l'entremise d'un regard extérieur.

Dans le prochain chapitre, ce qui m'intéressera particulièrement est cette pression du regard extérieur, mais exercée spécifiquement sur le corps racisé féminin. Il sera question de réfléchir sur l'intersectionnalité entre le concept de la beauté et celui de la race au sein de l'espace social vénézuélien. C'est un sujet d'actualité en prenant en considération que le Venezuela a remporté un nombre faramineux de concours de beauté dans les dix dernières années.

## CHAPITRE IV

### PERFORMER LA BEAUTÉ AU VENEZUELA : LA PERCEPTION DE SOI DES FEMMES NOIRES FACE AUX STARDARDS DE BEAUTÉ EUROCENTRIQUE

Le 23 août 2009 à Nassau aux Bahamas, la Vénézuélienne Stefania Fernández dans sa robe rouge écarlate attendait sur le podium au côté de ses cinq autres compatriotes les résultats de la 58e édition de Miss Univers. Du haut de ses 18 ans, elle a été couronnée reine sous le regard des médias internationaux par une autre vénézuélienne, Dayana Mendoza cédant son titre de Miss Univers 2008. Fait impressionnant : le Venezuela a remporté plus de concours de beauté que tout autre pays dans les 55 dernières années incluant cinq titres de Miss Monde, six Miss Univers et cinq Miss International.

Le titre de Stefania Fernández<sup>34</sup> vient donc s'ajouter aux innombrables prix remportés par les candidates vénézuéliennes et rehausse encore une fois la renommée internationale du pays perçu comme une vraie « manufacture à Miss ». Au cours de ce chapitre, c'est cette reconnaissance qui m'intéresse et qui me porte à réfléchir spécifiquement sur la construction de l'identité des femmes noires. Le Venezuela valorise hautement les stéréotypes caucasiens dans les concours de beauté et dans la sphère publique en général, ce qui laisse des blessures psychologiques sur le corps féminin et particulièrement sur le corps racisé. Ce qu'il faut comprendre est que l'image féminine cautionnée dans les concours de beauté est *de facto* la norme adoptée dans l'espace national, ce qui conduit les femmes à subir une énorme pression sociale pour se conformer à ces stéréotypes. Si Miss Univers 2009 symbolise parfaitement le canon de beauté qui est recherché minutieusement année après année par les organisateurs de

---

<sup>34</sup> Stefania Fernandez provient d'une famille espagnole et d'immigrants d'Europe de l'Est, notamment de Russie, d'Ukraine et de Pologne, qui s'est établie au Venezuela durant la vague d'immigration qu'a connu le pays pendant le siècle passé.

[http://fr.wikipedia.org/wiki/Stefan%C3%ADa\\_Fern%C3%A1ndez](http://fr.wikipedia.org/wiki/Stefan%C3%ADa_Fern%C3%A1ndez)

Miss Venezuela, il demeure que ce cliché est physiquement peu présent au sein de la population.

Jeune, grande, mince et caucasienne d'origine, Stefania Fernández constitue le modèle exemplaire qui saisit le regard des hommes. C'est en fait sous l'œil attentif d'un jury composé majoritairement d'hommes de race blanche que son corps a défilé sur la scène du *Atlantis Paradise Island*. Le moment clé de ce type de spectacle est le contact visuel qui s'opère entre celui qui regarde et celle qui est regardée. Laura Mulvey dans son essai *Visual Pleasure and Narrative Cinema* a introduit le concept du regard masculin (*male gaze*) et de ses effets sur les comportements sociaux des femmes en société. Le *male gaze* s'exprime comme une relation de pouvoir asymétrique entre la femme exposée et l'homme qui la regarde. Ce dernier impose son regard sur le corps féminin et dans un mouvement d'objectification tente de le transformer en un instrument de ses désirs et de ses fantasmes. Le processus étant similaire à celui du *tourist gaze* qui transforme le sujet/objet investi. Que la femme apprécie ou non le regard jeté sur elle, il demeure que plusieurs d'entre elles sont tentées de vouloir se conformer aux normes hégémoniques du *male gaze*, car elles peuvent ainsi profiter des privilèges octroyés par le monde masculin et dans une certaine mesure accumuler du capital (social, économique, culturel) qui permettrait sa mobilité sociale (Mulvey, 1990).

De façon générale, la théorie suggère que le *male gaze* nie le pouvoir et l'influence féminine dans l'espace social en reléguant la femme à un statut d'objet. L'homme possède un regard puisqu'il est un homme tandis que la femme en détient un seulement si elle assume et adopte la posture du *male gaze*, c'est-à-dire si elle chosifie les autres en les regardant dans une perspective d'homme hétérosexuel. Cette théorie permet de comprendre que le sexisme n'est pas seulement présent dans les discours, mais également dans la façon dont ces derniers sont présentés au public. L'homme par l'entremise de son regard détient un certain contrôle sur les corps féminins et il tend à les cloisonner dans le modèle étroit de leur imagination en établissant les normes esthétiques féminines et les comportements sociaux valorisés et appropriés dans les sphères du pouvoir qu'il domine (*ibid.*). Bref, le corps de Stefania Fernández éclairé sous les projecteurs du *Ballroom imperial* a donc été ce spectacle télévisuel

qui est venu réaffirmer aux yeux du monde le modèle féminin en vogue cette année, mais surtout celui qui détient une valeur sociale cautionnée par le regard masculin.

De façon générale, le *male gaze* préfère les corps minces et les seins volumineux, mais une autre constante est la valorisation des phénotypes caucasiens. En fait, l'ensemble des femmes qui ont remporté *Miss Venezuela* depuis 1952 étaient de race blanche ou avaient un teint légèrement basané faisant d'elles des Métisses au teint clair (Finol, 1999). C'est ici qu'il faudrait indiquer la couleur du regard masculin de Laura Mulvey et sa position géopolitique. Le regard que décrit Mulvey se réfère spécifiquement à celui de l'homme blanc hétérosexuel vivant dans le Nord global. À titre d'exemple, le standard de beauté africain diverge de celui des pays occidentaux; donnant une priorité aux signes d'abondance et de fertilité, les rondeurs féminines sont plus appréciées.

Dans un pays comme le Venezuela qui détient une minorité d'Euro-américain-es, les reines de beauté sont donc peu représentatives de la population nationale. C'est cette réalité qui domine l'esthétisme vénézuélien qui me conduit à réfléchir sur la façon dont les femmes noires négocient la standardisation du corps féminin basée sur cette conception eurocentrique de la beauté. Il a été prouvé dans plusieurs études réalisées dans le Nord global que les modèles irréalistes du corps féminin proposés par les médias de communication ont souvent un effet direct sur l'estime de soi et les comportements malsains parmi les jeunes femmes blanches (Rucker et Cash, 1992; Pike et Rodin, 1991). Toutefois, les recherches en ce qui concerne la façon dont les femmes noires naviguent à travers les conséquences de ces normes sont beaucoup moins fréquentes. C'est la raison pour laquelle dans ce chapitre, je désire examiner l'intersectionnalité entre la race, le corps et la beauté en tant que zone de conflit qui doit être quotidiennement négociée par les femmes de couleur.

Dans un premier temps, je m'attarderai particulièrement au contexte vénézuélien en démontrant l'importance démesurée accordée aux standards de beauté et spécifiquement à l'apparence caucasienne qui est pourtant minoritaire au sein de la nation. Dans un second temps, je désire réfléchir sur les impacts de cette obsession de l'esthétique sur les femmes en fonction de leur apparence ethnique et culturelle. Pour comprendre cette dynamique, je me

suis référée à plusieurs études étasuniennes sur l'intersectionnalité entre la race, le genre et la beauté. Pour terminer, je tenterai d'expliquer le contexte latino-américain et surtout la façon dont les femmes noires négocient au Venezuela les standards de beauté. Dans ce sens, je me baserai sur les entrevues que j'ai réalisées lors de mon séjour en 2007.

#### 4.1 Une obsession sur le corps et l'esthétisme

L'apparence physique est une obsession au Venezuela. La beauté s'est transformée en une valeur sociale qui définit le succès ou l'échec des femmes autant au niveau personnel que professionnel. C'est une valeur qui siège au sommet des conventions sociales et qui détermine le rôle de celles-ci dans la société. Ce culte de la beauté permet d'expliquer l'important boom dans l'industrie des chirurgies esthétiques et des cosmétiques auquel est confronté le pays depuis les dernières décennies. La journaliste vénézuélienne Rakel Sosa dans son article *Under the sun, under the knife* cite le Dr Pedro Meneses, un membre de l'Association vénézuélienne des chirurgiens plastiques : « They come to my clinic wanting thinner noses, slightly fuller lips, big breasts, firm bottoms and above all slimness—they all want to be slimmer » [Elles viennent à ma clinique en voulant des nez plus fins, des lèvres légèrement pulpeuses, des grosses poitrines, un derrière ferme et par-dessus tout la minceur—elles veulent toutes être plus minces.] (Sosa, 2001, p.46). Les chirurgies plastiques sont tellement communes au Venezuela que la majorité des étudiant-es en médecine se spécialisent dans ce domaine malgré la pénurie de médecin général auquel est confronté le pays. Le Venezuela possède seulement un médecin par 477 habitants, ce qui est largement au-dessous de la norme désirée (Wallerstein cité par Acosta-Alzuru, 2003).

La *American Association of Plastic and Reconstructive Surgery* (AAPRS) affirme que le nombre d'individus à la recherche de chirurgies esthétiques ont augmenté de 60 pourcent entre l'année 2000 et 2001 au Venezuela. Entre 1992 et 1998, l'association précise que les opérations les plus populaires ont été les liposuccions qui consistent à un remodelage de la silhouette par l'aspiration des amas graisseux suivies des augmentations mammaires, des *liftings* faciaux et des chirurgies du nez (Sosa, 2001). Dans ce pays où les femmes vivent majoritairement en-dessous du seuil de pauvreté, il est surprenant de constater qu'un



cinquième de leur revenu est consacré à l'achat des produits de beauté (étude citée par Sosa, 2001). Une augmentation mammaire qui constitue une opération courante, coûte entre 1000 et 3500 dollars pour chaque implant, mais dans cette société où l'apparence détient une place si importante, même les femmes les plus pauvres trouvent les moyens d'amasser les sommes nécessaires pour effectuer ces chirurgies dispendieuses. On pourrait relier ce phénomène au fait que l'idée/idéal de beauté qui est diffusée dans la sphère publique au Venezuela est largement influencée par les standards des pays du Nord et l'enjeu est que la majorité des femmes vénézuéliennes ne possèdent pas les phénotypes caucasiens qui sont valorisés dans ces espaces géopolitiques. Elles ne sont généralement pas blondes aux yeux clairs et c'est la raison pour laquelle elles investissent des sommes considérables pour adapter leur corps et leurs traits à l'idéal caucasien.

Dans l'article de Rakel Sosa, l'auteure mentionne également que plusieurs adolescentes se font référer à des chirurgiens pour des raisons psychologiques. « The social pressure is so strong that these kids swallow a box of diuretic pills and a box of laxatives every day » [La pression sociale est si forte que ces enfants avalent une boîte de comprimés diurétiques et une boîte de laxatifs chaque jour] (Sosa, 2001, p.47). Face à cette situation bien réelle, plusieurs psychologues préfèrent que celles-ci se fassent référer à des chirurgien-nes plastiques plutôt que de mettre en péril la santé de ces jeunes filles. De l'autre côté, nombreuses sont les femmes professionnelles qui se tournent vers les tables d'opération dans l'espoir d'augmenter leur image sociale et leur estime de soi.

Que ce soit au Venezuela ou ailleurs, l'apparence physique a des implications sociales et économiques profondes sur la vie des femmes. Naomi Wolf affirme dans son essai que la : « 'beauty' is a currency system like the gold standard [...]. In assigning value to women in a vertical hierarchy according to a culturally imposed physical standard, it is an expression of power relations in which women must unnaturally compete for resources that men have appropriated for themselves ». [La « beauté » est un système de devise comme celui de l'or [...]. Elle attribue de la valeur aux femmes en fonction d'une hiérarchie verticale qui dépend d'un standard physique culturellement imposé, c'est une forme de relations de pouvoir dans

lesquelles les femmes sont en compétition pour les ressources que les hommes se sont appropriées] (Wolf, 1991, p.12).

Dans son article *Fraught with contradictions*, l'auteure Carolina Acosta-Alzuru a réalisé une série d'entrevues auprès de Vénézuéliennes pour connaître leur opinion sur les modèles de beauté et la pression sociale qu'ils exercent sur elles. La plupart des femmes qu'elle a interrogées ont admis qu'elles auraient recours à la chirurgie plastique si elles en sentaient le besoin. Celles dont les conditions économiques étaient plus précaires ont répondu qu'elles souhaiteraient réaliser des interventions chirurgicales si elles pouvaient se payer les procédures : « I'd like to lose weight, have a peeling, do this, do that [...] in the end, I can't afford it. So, I must accept myself like I am » [Je voudrais maigrir, avoir un peeling, faire ceci, faire cela (...) mais à la fin, je ne peux pas me permettre ça. Alors, je dois m'accepter comme je suis] (Acosta-Alzuru, 2003). Les hommes interrogés au cours de son étude ont affirmé que la chirurgie plastique était un élément de la vie nationale : « It's like straightening your teeth with braces [...] it's been socially accepted everywhere. It's normal » [C'est comme se faire redresser les dents avec des broches (...) c'est socialement accepté partout. C'est normal] (*ibid.*).

Ce culte de la beauté a conduit les Vénézuélien-nes au sommet d'une étude réalisée auprès de 30 pays sur l'importance accordée à l'apparence physique dans la sphère publique. Ce sondage affirme que plus de 56 pourcent des femmes du Venezuela pensent perpétuellement à la façon dont elles paraissent aux yeux du public et 40 pourcent en ce qui concerne les hommes. Ces résultats sont bien au-delà de la moyenne générale qui figure autour de 23 pourcent pour les femmes et 16 pourcent pour les hommes. Cette analyse a été conduite par la firme américaine *Roper, Starch Worldwide* et elle est basée sur des entrevues personnelles réalisées auprès de 1000 individus âgés entre 13 et 65 ans dans chacun des trente pays interrogés (étude citée par Lee, 2009).

C'est ainsi que la réputation du Venezuela qui se présente comme le « pays aux jolies femmes » a créé un effet dévastateur sur la façon dont les Vénézuéliennes doivent se comporter socialement pour être valorisé dans la sphère publique. Elles doivent entrer dans le

marché lucratif de l'industrie des cosmétiques et des chirurgies plastiques pour parvenir à atteindre les normes esthétiques fixées par l'organisation Miss Venezuela. Candidate ou non, elles sont jugées selon les mêmes critères. Dans ce monde du spectacle perpétuel, les femmes noires se retrouvent aux antipodes des normes de beauté valorisées. En fait, la surévaluation des phénotypes caucasiens est frappante et préoccupante à la fois.

Osmel Sousa est l'homme qui se cache derrière l'organisation de Miss Venezuela, il en est le président depuis 1981 (Gott, 2001). Ce dernier affirme que les candidates qu'il forme à l'intérieur de son organisation sont spécifiquement conçues pour rejoindre le marché nord-américain, c'est la raison pour laquelle il priorise les candidates au teint clair. Pourtant, ce sont les modèles caucasiens de Osmel Sousa qui se retrouvent sur les panneaux publicitaires et dans les *telenovelas* de médias vénézuéliens. À titre d'exemple, nous pourrions mentionner Alicia Machado qui a remporté Miss Venezuela 1995 et qui est devenu une actrice de grande renommée dans le monde médiatique vénézuélien, mais il y aussi Ligia Petit (Miss Venezuela 2000) et Cynthia Lander (Miss Venezuela 2001). En fait, la majorité des lauréates sont assurées de pouvoir réaliser une carrière professionnelle d'actrices ou encore de modèles dans la société vénézuélienne.

Ainsi, Osmel Sousa ne sélectionne pas uniquement des candidates qui seront utilisées dans le marché nord-américain, elles sont également les protagonistes des médias vénézuéliens. Ishibashi nous explique que dans l'industrie médiatique vénézuélienne, les modèles (acteurs-trices, mannequins) sont sélectionnés en fonction d'une « typologie » ou plus précisément ils ou elles sont choisi-es selon leur appartenance raciale. À l'intérieur de cette classification, il existe toute une hiérarchie des phénotypes qui place le Blanc (nordique, blond, européen) au sommet et le Noir (moreno, trigueño, negro) au bas de l'échelle. L'industrie médiatique explique ce traitement discriminatoire selon la théorie du *marketing* racial, c'est-à-dire qu'ils justifient la sous-représentation des Afrodescendant-es selon l'idée que leur pouvoir d'achat n'est pas assez important pour tenter de les atteindre dans leur stratégie de commercialisation (Ishibashi, 2003).

Il pourrait être pertinent de faire des liens avec la situation vécue aux États-Unis après le mouvement des droits civils pour répondre à cette argumentation. Au cours des années 1970, les Étatsuniens ont commencé à inclure les Afro-américain-es (et dans une certaine mesure les Latinos et les Asiatiques) de façon plus significative dans les commerciaux, les magazines et les émissions télévisées. Il est prouvé que la représentation des Noir-es durant cette époque a augmenté de plus de 10 pourcent. Plusieurs études ont donc été effectuées afin d'évaluer les impacts sur les consommateur-trices de cette nouvelle réalité médiatique. Les résultats ont été fort surprenants :

The gains were also socially significant, because they demonstrated that Blacks could be integrated into advertisements without triggering a White backlash among potential customers in the White majority. Both sales figures and research conducted since the late 1960s have shown that the integration of Black models into television and print advertising does not adversely affect sales or image of the product. Instead, a study by the American Newspaper Publishers Association showed, the most important influences on sales were the merchandise and advertisement itself.<sup>35</sup> (Wilson et Gutiérrez, 1995, p.286)

En somme, les études démontrent que le fait d'afficher des portraits de modèles noirs n'affecte pas négativement les habitudes d'achat chez les consommateur-trices. En fait, le choix de ne pas représenter cette tranche de la population indique plutôt selon les mêmes études, la présence de préjugés raciaux de la part de l'industrie médiatique et non pas du côté des consommateurs-trices. Il est évident que les États-Unis ne sont pas le Venezuela, mais il demeure que le discours des compagnies médiatiques vénézuéliennes ne s'appuie pas sur des études rigoureuses pour justifier l'absence des Afrodescendant-es dans leur industrie.

Dans une entrevue donnée lors d'un court documentaire réalisé en 2007 *Beauty Obsession* (ABC Australia, 2002), lorsque Osmel Sousa fut questionné sur les raisons pour lesquelles il sélectionnait spécifiquement des femmes au teint clair dans un pays où la majorité d'entre

---

<sup>35</sup> Les gains ont aussi été socialement significatifs, car ils ont démontré que les Noirs pourraient être intégrés dans les publicités sans déclencher une réaction blanche brutale parmi les clients potentiels de la majorité blanche. Les chiffres de ventes et la recherche menée depuis la fin des années 1960 ont montré que l'intégration de modèles noirs à la télévision et dans la publicité de la presse n'a pas eu d'incidence défavorable sur les ventes ou l'image du produit. Au lieu de cela, une étude réalisée par l'*American Newspaper Publishers Association* a montré que les influences les plus importantes sur les ventes étaient la marchandise et la publicité elle-même. (Traduction libre de Gutiérrez, 1995)

elles ont le teint foncé, il a affirmé : « Les femmes noires au Venezuela sont tout simplement laides. Elles ne sont pas raffinées comme les autres femmes au teint clair ». Cette déclaration semble être une réponse plus adéquate pour expliquer le raisonnement derrière l'exclusion des femmes noires dans l'organisation de *Miss Venezuela*. Tout compte fait, c'est une perspective eurocentrique de la beauté que Osmel Sousa met de l'avant dans son organisation et sa posture tend à vouloir généraliser cette conception comme étant la seule valable au sein de la société vénézuélienne en général.

En fait, l'origine même des concours de beauté est d'origine européenne. Il était de coutume de choisir symboliquement des reines durant les festivités du 1er mai et celles-ci étaient élues dans le dessein de représenter les vertus de la nation. Plus récemment, ce fut en 1854 aux États-Unis que la première tentative de concours de beauté des temps modernes a été réalisée par l'entrepreneur P.T. Barnum, mais à cause des nombreuses protestations publiques l'événement a finalement été annulé. Toutefois, durant l'année 1880, le concours a été reproduit avec un plus grand succès; le concept du « *Bathing Beauty Pageant* » [Concours de beauté en maillot de bain] a été mis en place durant le festival d'été de Rehoboth Beach au Delaware pour la promotion des industries de cette municipalité. Les compétitions sont ainsi devenues un événement régulier de la vie des plages d'été étasuniennes que ce soit à Atlantic City au New Jersey en passant par Galveston au Texas. On comprend désormais pourquoi les gagnantes sont parfois appelées des « reines » faisant référence à la tradition européenne ou encore aux « Miss » se référant au terme anglophone (Savage, 1998). En prenant conscience que ce phénomène provient du Nord global, il n'est pas surprenant de constater que les femmes de race noire ou tout simplement à la peau foncée ne sont pas les candidates recherchées pour remplir le rôle historique de la reine « blanche européenne » ou de la « Miss » des plages américaines.

Bref, cette définition étroite de la beauté qui valorise la minceur, les seins volumineux, les longues jambes et une blancheur d'ivoire est très présente dans la société vénézuélienne malgré le fait qu'une large part de la population est constituée d'individu de race noire (*dark skin*). Plusieurs études académiques ont été réalisées pour démontrer les effets d'une telle conception sur les comportements des jeunes femmes au teint clair, mais rarement sur les

femmes de couleur. Il me semble donc essentiel de jeter un regard sur les effets de ce culte de la beauté chez les femmes racisées.

#### 4.2 L'intersectionnalité entre la race, le genre et la beauté

Plusieurs études récentes sur la construction du corps de la femme suggèrent que l'apparence physique est un enjeu autant social que personnel. En fait, la plupart des intellectuelles féministes voient le corps féminin comme un lieu de contrôle social qui est manipulé à travers un dur régime de beauté et de minceur imposé par des éléments externes (Brook, 1999 et Butler, 1993). À titre d'exemple, les représentations esthétiques féminines offertes dans les divers médias (magazines, films, télévision et panneaux publicitaires) sont souvent directement impliquées dans les troubles de désordres alimentaires et celui de la basse estime de soi parmi les jeunes femmes et spécifiquement celles d'origines caucasiennes. « ... the omnipresent media consistently portrays desirable women as thin... Girls compare their own bodies to these cultural ideals and find them wanting » [(...) les médias omniprésents décrivent les femmes désirables comme minces (...). Les jeunes filles comparent leurs propres corps à ces idéaux culturels et se retrouvent à vouloir les imiter] (Duke, 2000).

Ces images idéalisées de la femme projetées dans la sphère publique par les médias sont un des facteurs majeurs qui affectent les idéaux personnels de beauté et l'image de soi. D'autres éléments entrent également en ligne de compte comme la famille, la communauté et les préférences de l'autre sexe. Néanmoins, on peut affirmer que les médias sont des éléments extrêmement déterminants en ce qui a trait à la construction de la représentation de soi. Cette réalité est particulièrement vraie chez les jeunes filles qui expérimentent des changements physiques significatifs durant l'adolescence; ces dernières utilisent les médias tels que les magazines comme guide pour connaître les apparences qui sont valorisées et les rôles de genre qui sont recommandés (*ibid.*). Les « codes de féminité » sont incorporés à l'intérieur des messages médiatiques et influencent les femmes à adopter une série de valeurs telles que la romance, les habitudes personnelles et domestiques, la mode et la beauté (McRobbie, 1981).

Les effets de ce phénomène conduit plusieurs femmes à passer de plus en plus de temps à ordonner et à discipliner leur corps. Leur corps est devenu ce que Foucault appelle un « corps docile », c'est-à-dire un organisme dont les forces et les énergies sont habitées par une régulation, une subjectivité, une transformation et une amélioration qui provient de l'extérieur (Bordo, 1989). Malgré tout un éventail de disciplines normatives imposées directement sur la physionomie des femmes comme le maquillage, les régimes amaigrissants et la mode, la plupart d'entre elles et particulièrement les femmes blanches continuent de ressentir un sentiment de manque et d'insuffisance. Ce type de réaction peut à l'occasion entraîner des comportements extrêmes comme l'anorexie, la boulimie, l'orthorexie<sup>36</sup> et à la limite le suicide chez certaines d'entre elles.

Une étude réalisée par *Storz et Greene* aux États-Unis démontre que 83 pourcent des jeunes filles blanches à l'âge de l'adolescence veulent perdre du poids alors que 62 pourcent d'entre elles possèdent un poids tout à fait normal (cité par Lovejoy, 2001). Fait intéressant : les jeunes afro-américaines semblent généralement plus satisfaites de leur apparence physique. (Akan et Grilo, 2006). Elles sont moins sujettes aux troubles alimentaires et à des attitudes reliées à des obsessions de minceur. Selon l'étude de Lisa Duke intitulée *Black in a Blonde World*, les jeunes filles noires étasuniennes seraient également moins intéressées par les magazines de mode qui exposent des images de corps féminins puisqu'elles ne se retrouvent pas dans les standards proposés (Duke, 2000). En fait, elles décodent ce type de messages médiatiques différemment des femmes blanches. Stuart Hall dans son essai *Encoding/Decoding* affirme que la lecture des textes médiatiques est « polysémiques », c'est-à-dire qu'elles sont sujettes à de multiples interprétations (Hall, 2001). L'audience peut donc choisir de « décoder » les mots et les images de la façon qui est la plus pertinente pour leur contexte culturel tel que le réalisent les jeunes filles noires américaines.

Bien que la majorité des recherches académiques sur la beauté réfère aux femmes blanches vivant aux États-Unis, l'intersectionnalité entre la race et le genre est devenu un sujet d'actualité dans les départements d'études féministes. Plusieurs auteur-es ont commencé à

---

<sup>36</sup> Une personne atteinte d'orthorexie est une personne obsédée par la perfection diététique et consacre son temps à organiser, rechercher, sélectionner et consommer de la nourriture. Voir définition sur Wikipédia : <http://fr.wikipedia.org/wiki/Orthorexie>

étudier la perception de soi des femmes afro-américaines envers leur corps et ce qui les différencie des femmes blanches (Bond et Cash, 1992; Jafee et Mahle, 1995; Makkar et Strube, 1995). Traditionnellement, les travailleurs sociaux, les psychologues et d'autres spécialistes ont déclaré que l'orientation de la culture étasunienne qui valorise l'idéal caucasien entraînait une image de soi dégradée et une basse estime de soi parmi les femmes noires. La recherche de Clark et Clark (1947) qui démontrait que les enfants afro-américains préféraient les poupées blanches plutôt qu'à celles noires est devenu un classique dans la littérature de ce genre pour démontrer les effets néfastes de la standardisation de la beauté sur ces individus. Le raisonnement suivant ce type de recherche est relié à des théories socioculturelles qui mettent une emphase sur les conséquences du processus d'endoctrinement social qui inculque des valeurs et des normes de beauté reliées à l'idéal caucasien et qui par le fait même rejettent tous les autres phénotypes que celui européen.

Toni Morrison est probablement une des auteures contemporaines afro-américaines à avoir le plus abordée les effets négatifs auprès des femmes noires de cette construction de la féminité dans les sociétés pluriethniques. Selon Morrison, la beauté est racisée et spécifiquement dans les sociétés où la culture blanche domine. Dans ce contexte, les expériences des femmes noires diffèrent largement de celles des femmes juives ou irlandaises en ce qui concerne la négociation des images du corps. L'auteure démontre avec maîtrise cette réalité en exposant dans ses romans et ses ouvrages académiques la souffrance de celles-ci qui tentent en vain de se conformer aux standards de beauté de l'Occident.

À titre d'exemple, dans son roman *The Bluest Eyes*, elle raconte l'histoire d'une jeune fille noire américaine âgée de 11 ans, Pecola Breedlove, qui a un désir ardent d'avoir les yeux bleus puisqu'elle se voit et elle est regardée par la plupart des autres personnages du roman comme un être hideux. Le standard de beauté qui lui est constamment imposé par le monde qui l'entoure est celui de la jeune actrice, Shirley Temple (voir app. H) ou encore celui de ses poupées d'ivoire qui lui sont offertes à Noël. À travers Pecola, Morrison tente de nous démontrer les dommages sur la construction de l'identité des femmes noires et comment ces normes et ces stéréotypes affectent la psychologie de ces individus. « Long hours she sat looking in the mirror, trying to discover the secret of the ugliness, the ugliness that made her



ignored or despised at school, by teachers and classmates alike [...] Each night, without fail, she prayed for blue eyes ». [Pendant de longues heures, elle s'est assise en regardant dans le miroir, en essayant de découvrir le secret de la laideur, la laideur qui fait qu'elle est ignorée ou méprisée à l'école, par les enseignants et les camarades de classe aussi (...) chaque nuit, à coup sûr, elle a prié pour des yeux bleus] (Morrison, 1970, p.84).

Toni Morrison a écrit *The Bluest Eyes* en 1970. Cependant, plusieurs études empiriques récentes ont découvert que les femmes noires en général possédaient une plus grande estime de soi et une meilleure perception de leur corps en comparaison aux femmes blanches. En fait, les Afro-américaines détiendraient une conception de la beauté plus flexible et elles auraient tendance à rejeter les idéaux de beauté caucasiens. Ces observations tiennent en dépit des différences de classe et malgré le fait que les Afro-américaines détiennent un corps proportionnellement plus volumineux que ceux des Euro-américaines. Bond et Cash dans leur essai *Black Beauty* réaffirme cette réalité en démontrant que les femmes noires sont moins préoccupées à vouloir perdre du poids ainsi que plus tolérante et plus réaliste en ce qui concerne leurs corps (Bond et Cash, 1992).

Il est possible d'observer cette différence qui subsiste dans la perception des normes de beauté entre la culture afro-américaine et l'euro-américaine en se penchant sur l'étude menée par Sheila Parker. Cette dernière a réalisé une série d'entrevues auprès de jeunes femmes blanches et noires afin d'analyser les distinctions qui résident dans la représentation de soi de chaque groupe ethnique. Lorsqu'elle a demandé aux jeunes filles blanches de décrire leur idéal de beauté féminin, celles-ci ont répondu qu'elle devait avoir environ 5'7" de taille et pesée entre 100 et 110 livres. Elle devait être de préférence blonde et ses cheveux longs et volumineux. « I think of her as tall - 5'7", 5'8", long legs, naturally pretty, like a model's face with high cheekbones » [Je pense à elle comme grande - 5'7", 5'8", de longues jambes, naturellement jolie, comme le visage d'un modèle avec de hautes pommettes] (Parker, 1995, p.106). De façon générale, leur idéal esthétique reflétait la poupée Barbie, il était basé exclusivement sur des traits physiques et il était étonnamment uniforme parmi l'ensemble des répondantes.

Toutefois, lorsque Parker a adressé la même question aux candidates afro-américaines, celles-ci ont été plus hésitantes à répondre et elles ont plutôt demandé des clarifications sur le genre de beauté qu'elle voulait aborder, c'est-à-dire un idéal de beauté reliée au modèle afro-américain ou caucasien. Ces dernières étaient très conscientes qu'il subsistait une distinction entre l'idéal de la culture noire et celle de la culture dominante blanche. Encore plus intéressant, lorsqu'elles fussent questionnées sur l'idéal afro-américain, elles ont érigé une liste de trait de personnalité plutôt que des attributs physiques. La fille afro-américaine idéale était intelligente, gentille, élégante, agréable, facile d'approche et avait un bon sens de l'humour (*ibid.*). Bref, il est possible d'affirmer que les femmes noires sont généralement moins enclines à aspirer aux standards de beauté caucasiens que précédemment dans l'histoire. Ceci ne vaut pas dire qu'elles n'aspirent pas à un idéal de beauté ou encore qu'elles se préoccupent moins de leur apparence physique que les femmes d'origine européenne. En fait, la majorité d'entre elles recherche plutôt un idéal qui est consistant avec leur culture afro-américaine.

Il faut néanmoins préciser que ce changement dans le système normatif n'est pas uniforme pour toutes les femmes noires, car cette réalité dépend de leur niveau d'identification avec la culture afro-américaine : « Identification with one's cultural group (whether it be native or adopted) is important in the individual's perception of what is ideal [...] [and] plays a role in the importance that the individual places on the match of his/her own body with the ideal ». [L'identification avec son groupe culturel (qu'il soit natal ou adopté) est importante dans la perception de ce qui est idéal pour l'individu (...) (et) joue un rôle dans l'importance que l'individu accorde sur les ressemblances de son propre corps avec l'idéal] (Fallon, 1990, p.101). Bref, une femme qui adopte les croyances, les attitudes et les comportements qui sont caractéristiques à la culture afro-américaine, devrait être plus amenée à s'appropriier les normes esthétiques noires et la satisfaction de son image corporelle dépendrait moins de l'idéal blanc.

Des auteurs tels que Lisa Duke explique cette situation en affirmant que l'influence des pairs et de la famille est plus significative pour les communautés noires pour établir leur norme esthétique que les idéaux proposés dans les médias ou par le courant dominant. Dans son

étude menée sur l'appréciation des modèles dans les magazines de mode, ce qui a frappé l'auteure est l'importance du rôle joué par les mères, les grands-mères et les petits copains dans la représentation positive des corps des jeunes filles noires. Les répondantes se sont souvent référées à des exemples féminins dans leur propre famille (Duke, 2000).

En d'autres mots, l'appréciation des mères et des grands-mères envers l'apparence physique de leurs filles est un élément beaucoup plus important pour ces dernières que l'influence des modèles médiatiques. Ces figures familiales sont pour les jeunes filles noires étasuniennes les références féminines sur lesquelles elles élaborent leurs propres normes de beauté. Patricia Hill-Collins note que:

While Black girls learn by identifying with their mothers, the specific female role with which Black girls identify may be quite different than that modeled by middle-class White mothers. The presence of working mothers, extended family, other mothers, and powerful community other mothers offers a range of role models that challenge the tenets of the cult of true womanhood.<sup>37</sup> (Hill-Collins, 1987, p.241)

Ce fort sentiment de proximité dans la communauté noire est un élément qui permet aux jeunes filles de couleur d'affronter le monde extérieur qui lui est souvent hostile. C'est une force historique qui est caractéristique de la communauté afro-américaine et qui a été mise en place pour contrecarrer les effets de la suprématie blanche en Amérique. Il faut également comprendre que les jeunes filles noires vivent non seulement une discrimination basée sur leur genre, mais également en fonction de la couleur de leur peau. Être une femme noire est une identité en soi qui diffère d'être « seulement » une femme. En d'autres mots, être une femme noire, c'est être confronté à deux types d'oppression, celui du genre et celui de la race. Selon bell hooks<sup>38</sup>, ces formes d'oppression découlent du même système : le patriarcat (hooks, 2000). C'est spécifiquement ce racisme qu'expérimentent ces dernières dans la

---

<sup>37</sup> Puisque que les filles noires apprennent en s'identifiant à leurs mères, le rôle spécifique de la femme auquel les jeunes filles noires s'identifient peut être tout à fait différent que celui modelé par les mères blanches de la classe moyenne. La présence de mères qui travaillent, d'une famille étendue, de d'autres mères et d'une solide communauté, il subsiste pour elles d'autres mères qui leur offrent une gamme de modèles qui défient les principes du culte de la féminité. (Hill-Collins, 1987)

<sup>38</sup> bell hooks emploie des initiales minuscules, de manière non-conventionnelle, ce qui signifie pour elle que le plus important dans ses travaux est la substance des livres qu'elle écrit et non pas elle-même en tant qu'auteure.

société en général qui leur sert de catalyseur pour la promotion de leur l'identité, ce qui ne se retrouve pas dans la construction de l'identité de la femme blanche.

La matrice de l'oppression de la race, du genre et de la classe qui traverse la vie de ces femmes, suggère qu'elles doivent apprendre rapidement comment survivre que ce soit en rejetant ou en transcendant les structures oppressives. Dans les sociétés où la culture blanche domine, celles-ci apprennent très vite qu'elles doivent valoriser ce qui forme leur identité raciale et qui est valorisé dans leur propre culture. Du moins, c'est ce qui se produit dans la société étasunienne qui a été marquée par une histoire mouvementée et violente à l'égard des descendants africains (Duke, 2000). Toutefois, ce qui nous intéresse spécifiquement dans ce chapitre est le contexte latino-américain et plus précisément celui du Venezuela où les normes de beauté sont aussi axées vers les phénotypes caucasiens. Nous désirons savoir comment les femmes noires négocient ces standards de beauté dans cet espace géopolitique et si elles suivent le même courant que leurs compatriotes nord-américaines.

#### 4.3 La race et la beauté au Venezuela

Le thème de l'intersectionnalité entre la beauté et la race a été rarement étudié au Venezuela. On parle peu ou pas du tout de la formation raciale et de ses impacts dans la sphère publique. Errol Miller dans son article *Body image and physical beauty among Jamaican adolescents* relie ce phénomène à l'idéologie coloniale qui a importé dans les Amériques une conception eurocentrique du monde. Cette nouvelle cosmologie a envisagé l'Amérique latine comme une extension de l'Europe où prédomine exclusivement la culture blanche, ce qui a occulté la diversité ethnique au sein de la région (Miller, 1969). Dans ce sens, la beauté au Venezuela est intrinsèquement rattachée avec la blanchitude (*whiteness*) et à ses caractéristiques phénotypiques, c'est-à-dire une peau claire, des traits délicats, des cheveux droits/ondulés et colorés ainsi que des yeux clairs.

En fait, les phénotypes caucasiens permettent aux femmes une certaine mobilité sociale; ils rendent plus facile l'obtention d'un emploi bien rémunéré. Dans son entrevue, Nirva Camacho qui est également responsable du *Cumbe de las Mujeres afrodescendientes* à

l'intérieur de la *Red de Organizaciones Afro-Venezolanas* mentionnait que : « Il est évident que les femmes afrodescendantes sont discriminées au niveau de l'emploi; elles sont rarement engagées dans les grandes entreprises et si elles sont embauchées, elles obtiennent rarement des promotions et elles sont rarement en charge d'une position importante. Ceci est difficile à dénoncer au niveau légal, mais tout le monde le sait! » (Camacho, 2007)

Les traits phénotypiques caucasiens offrent également un plus grand choix en ce qui concerne le mariage. Dans une société comme le Venezuela où il existe un grand écart au niveau des classes sociales, le mariage représente pour les femmes une façon de s'élever dans les rangs sociaux. Si elles sont considérées attrayantes, c'est-à-dire si elles possèdent un teint clair et certains traits européens, elles détiennent plus de chance de se marier avec un homme appartenant à une classe sociale plus élevée (De Casanova, 2004). En fait, plusieurs Afro-vénézuélien-nes croient qu'il est préférable pour un ou une Afrodescendant-e de se marier avec un ou une partenaire avec la peau plus claire afin d'améliorer la race (*mejorar la raza*). Dans mon questionnaire réalisé auprès de 100 Afrodescendant-es dont 50 femmes et 50 hommes au cours de l'année 2007, plus de 44 pourcent des femmes étaient soit très en accord ou plus ou moins d'accord avec cette affirmation (voir app. K).

Bien évidemment, la valorisation de la peau blanche vient de pair avec la dégradation des traits non blancs. À titre d'exemple, dans le même questionnaire que j'ai réalisé en 2007, plus de 32 pourcent des répondants étaient en accord pour affirmer que les enfants étaient plus jolis s'ils avaient la peau claire tandis que 35 pourcent croyaient que la culture européenne était plus raffinée que les autres cultures. Il semble donc que plusieurs Afrodescendant-es s'accordent pour affirmer que le modèle de beauté caucasien est celui qui doit dominer dans l'imaginaire de la nation.

Dans son ouvrage *Racismo y endorracismo en Barlovento*, l'auteure Maria Marta Mijares (Mijares, 2007) démontre qu'à l'intérieur même des familles afrodescendantes se vit une certaine dévalorisation des traits africains. On tente d'inculquer aux jeunes que le fait qu'ils ou qu'elles soient noir-es nécessite une conduite exemplaire, de travailler plus fort, d'être plus discret-ètes et poli-es. En fait, ce type de comportement est relié au phénomène de

l'endoracisme qui est dévastateur pour ces communautés. L'endoracisme se définit comme une :

[...] conducta asumida por los individuos victimas de los propios prejuicios racistas, quienes convencidos de la mentira (impuesta por las potencias europeas) que los encasilla en un mar de negatividad, han internalizado dichos prejuicios hasta el punto de rechazar en las otras personas los rasgos físicos que ellos mismos poseen pero no aceptan [...] <sup>39</sup> (Mijares, 1997, p.59)

Ainsi, de nombreux-euses Afrodescendant-es dévalorisent les traits physiques reliés à des phénotypes africains et ce, malgré le fait qu'ils ou elles possèdent eux-mêmes ces caractéristiques. Dans un questionnaire qu'elle a réalisé dans la région de Barlovento qui est également la région que j'ai étudiée durant mon séjour, Mijares démontre que 65 pourcent des femmes veulent changer leur nez, 83 pourcent désirent changer leurs cheveux et 38 pourcent d'entre elles veulent être moins noires (Mijares, 1997). Ces chiffres démontrent que les femmes noires du Venezuela de façon générale ont une représentation négative des phénotypes africains et elles valorisent plutôt les traits européens qu'elles associent avec la beauté.

Toutefois, leur idéal de beauté semble être plus flexible lorsqu'il est appliqué directement dans leur vie quotidienne. À ce niveau, le style et la personnalité comptent plus que l'apparence physique. Dans mes entrevues réalisées dans les communautés agricoles, sept des huit femmes interrogées ont affirmé que la beauté était plus une question de présence (*buena presencia*) que de traits physiques : « Il n'y a pas de femmes laides, seulement des femmes mal arrangées ». À titre d'exemple, lorsqu'il est le temps de discuter de la beauté physique de leur famille ou de leur voisinage, ces dernières ne jugent pas seulement en fonction de qualité physique, mais également en ce qui concerne la personnalité de ces individus. « La beauté, ce n'est pas seulement le corps »; « Il y a différent type de beauté ». Par exemple, la créativité et l'originalité d'une personne peuvent contribuer à son apparence et dans ce sens, ce n'est pas les traits physiques qui comptent, mais plutôt la façon de se présenter.

<sup>39</sup> [...] conduite assumée par les individus eux-mêmes victimes des préjugés raciaux, qui convaincus du mensonge (imposé par les puissances européennes) qu'ils sont ensevelis dans une mer de négativité, ont intériorisé ces préjugés au point de rejeter chez les autres personnes les traits physiques qu'ils possèdent, mais n'acceptent pas [...] (Traduction libre de Mijares, 1997)

Pour la plupart des femmes que j'ai interrogées lorsque je leur ai demandé de me décrire une jolie femme afrodescendante, elles ont répondu par des adjectifs non physiques tels qu'honnête, respectueuse, gentille et amicale. Sur ce point précis, elles rejoignent les études réalisées auprès des femmes afro-américaines qui préfèrent décrire la beauté par des caractéristiques de la personnalité au lieu de se centrer exclusivement sur les traits physiques. Tandis que les recherches de Parker (1995) démontraient que les jeunes filles blanches étasuniennes semblaient haïr leurs pairs qui étaient plus « jolis » qu'elles en les décrivant comme des « bitch » (chienne) ou encore des « slut » (pute), j'ai constaté que les femmes afro-vénézuéliennes semblaient beaucoup moins compétitives et elles avaient tendance à se supporter davantage entre elles. Par exemple, ces femmes et particulièrement les plus jeunes n'hésitaient pas à se complimenter sur leur apparence physique dans les rencontres amicales en s'échangeant leurs points forts.

Nous sommes donc en présence de deux tendances qui semblent à première vue totalement contradictoires : une qui cautionne l'idéal caucasien dans la société en général au détriment de leur propre identité et une autre qui semble ignorer le modèle européen au sein de leur microcosme. Pour mieux comprendre cette dynamique, on pourrait se référer à l'étude réalisée par De Casanova auprès de jeunes filles équatoriennes sur la représentation des standards de beauté. Ces dernières ont mentionné qu'il subsistait en Équateur deux prototypes de beauté : celui Latino et celui Européen ou nord-américain. L'idéal américain était caractérisé par son côté libéral et audacieux tandis que la Latina était plus coquette et respectueuse. Les jeunes filles équatoriennes se reconnaissaient dans le type latino qui était plus accessible et applicable à leur contexte social et culturel, mais elles accordaient également une notoriété à la beauté des femmes nord-américaines (De Casanova, 2004).

Dans le même sens, on pourrait affirmer que les femmes afro-vénézuéliennes accordent une valeur symbolique au modèle de beauté caucasien au sens où elles aimeraient bien échanger certains de leurs propres traits pour ceux de la physiologie nord-américaine. Cependant, elles reconnaissent aussi les forces qui constituent leur identité ethnique (afrodescendantes dans ce cas spécifique) et de façon réaliste elles valorisent les valeurs qui sont typiques à leur culture. C'est une stratégie qui semble être similaire à celle adoptée par les femmes afro-américaines.

Elles négocient la standardisation des modèles de beauté caucasiens projetés par les médias en se réfugiant dans les zones de sécurité qu'est leur milieu de vie que ce soit leur famille, leurs camarades ou encore leur communauté.

La communauté afro-vénézuélienne entretient des liens de solidarité très prononcés. Dans mes entrevues, plusieurs individus m'ont mentionné qu'il n'existait pas de racisme au sein de leur espace de vie. Ce phénomène était bel et bien présent dans la société vénézuélienne, mais il était localisé dans les grands centres urbains tels que Caracas. Ces dernier-ères m'ont raconté différentes anecdotes de leur séjour dans la métropole comme la peur des individus de les coller dans les autobus à l'heure de pointe. Une femme m'a confié qu'une mère avait déjà dit à son enfant de faire attention de ne pas la toucher, car elle risquerait de salir sa robe blanche.

Toutefois, les Afro-vénézuéliennes se distinguent des Afro-américaines au sens où elles ne rejettent pas entièrement l'idéal de beauté caucasien. Elles naviguent plutôt à travers deux prototypes différents qui leur permettent de négocier à leur façon la standardisation de la beauté. On pourrait expliquer cette différence de trois façons. Dans un premier temps, l'expérience coloniale de l'Amérique latine se distingue de l'histoire de l'esclavage aux États-Unis et particulièrement en ce qui concerne l'implication des relations interraciales. Dans l'Amérique latine coloniale, le métissage était un moyen de mobilité sociale. Par exemple, l'enfant d'une femme autochtone et d'un homme espagnol occupait un statut social plus élevé que celui de la mère. Aux États-Unis, la situation était complètement différente, un enfant né d'une femme esclave et d'un maître demeurait un esclave. La classification raciale a donc été beaucoup plus complexe au Venezuela qu'elle le fut aux États-Unis. Ce processus historique a conduit à la prolifération de nombreuses catégories raciales en Amérique latine qui se distinguent de la dichotomie Noir/Blanc de l'Amérique du Nord, laquelle est demeurée constante aux États-Unis jusqu'à la reconnaissance récente de d'autres groupes minoritaires (De Casanova, 2004).

La seconde explication est reliée à la mobilisation politique des non blancs. Les États-Unis ont vécu un grand changement social avec le mouvement des droits civils des années 1960.



Cette mouvance a été suivie par une révolution dans le discours qui cherchait à transformer la représentation de soi des Afro-américain-es. Ce fut le moment du célèbre slogan : « *Black is beautiful* ». Due à la prédominance culturelle d'un semi-inclusif métissage au Venezuela, il n'y a pas eu d'organisation politique significative autour des luttes raciales jusqu'à tout récemment. L'État célèbre la diversité même si implicitement elle encourage plutôt le blanchissement de la population (*ibid.*).

Enfin, il faut comprendre que si l'expérience du racisme a été particulièrement violente sous la ségrégation raciale aux États-Unis, elle a également été un moteur d'autodétermination et de solidarité pour les populations noires. Ce contexte socio-politique ne s'est pas réalisé dans la même ampleur au Venezuela. Ainsi, on comprend désormais pourquoi les Afro-vénézuéliennes peuvent difficilement rejeter ou ignorer complètement les stéréotypes de beauté caucasiens qui leur sont imposés; la « blanchité » (*whiteness*) et les valeurs qui en découlent ont constamment été présentées comme un idéal possible et préférable à atteindre pour les communautés racisées du Venezuela.

### **En matière de conclusion...**

L'obsession de la beauté est un phénomène réel au Venezuela. La transmission du concours Miss Venezuela représente l'événement médiatique le plus regardé par la population vénézuélienne. À titre d'exemple, la diffusion du concours de 2008 sur les ondes de la chaîne télévisuelle *Venevision* a réussi à attirer plus de huit millions de téléspectateurs dans une population totale d'un peu plus de 28 millions d'habitants (Reuters, 2008). Les corps d'ivoire qui circulent sur les scènes de ces compétitions nous rappelle que l'idéologie coloniale demeure encore présente dans l'imaginaire national. L'État, les médias et la culture populaire valorisent encore la beauté européenne et dans un acte d'abjection rejette les corps racisés.

Au-delà des concours de beauté, un autre sujet qui capte l'attention nationale et internationale du Venezuela est sans l'ombre d'un doute la situation politique. L'avènement de Chávez au pouvoir a mené à d'importants bouleversements autant au niveau politique, social,

économique que culturel. Au cours du prochain et dernier chapitre, ce qui captera particulièrement mon attention est le contexte politique des dix dernières années et surtout la position des Afrodescendant-es au sein de la polarisation de cette société.

## CHAPITRE V

### LA RÉVOLUTION BOLIVARIENNE : À L'INTERSECTION DE LA CLASSE ET DE LA RACE

Durant ma recherche terrain au Venezuela, je me suis déplacée dans une quinzaine de petites communautés qui sillonnent la route du cacao dans lesquelles j'ai réalisé de nombreuses entrevues. De San José de Barlovento jusqu'au village de Cumbo, j'ai tenté de comprendre et d'observer ce que représente la révolution bolivarienne pour ces individus. Ici, plus de la majorité des gens sont ouvertement pro-Chávez et ils le disent haut et fort. Les murs sont tapissés d'affiches qui appuient le président, *Uh Ah Chávez No Se Va!*, les gens portent fièrement les chandails rouges distribués lors des derniers rassemblements, *¡Vota Si!*, et ils écoutent religieusement *Aló Presidente* chaque dimanche. Dans Barlovento, on supporte Chávez notamment car sa présence est palpable et visible. Ici, les missions sociales sont actives, que ce soit *Barrio Adentro*, *Mercal*, *Hábitat*, *Robinson*, *Ribas* et il semble que ces programmes sociaux ont aidé à améliorer les conditions de vie de cette population. La participation citoyenne n'a jamais été tant élevée; on se considère comme des agents de changement, des acteurs de l'histoire et des citoyens actifs et responsables.

Il ne serait donc pas hardi d'affirmer que l'entrée en scène d'Hugo Chávez dans la vie politique vénézuélienne a conduit une large part de la population à croire à la possibilité d'une transformation substantielle des relations de pouvoir dans cette société où l'écart entre les riches et les pauvres s'est constamment agrandi au cours des dernières décennies. Les origines ethniques du président et sa sympathie pour les classes populaires ont fait de lui un dirigeant sans précédent auprès des populations défavorisées. Sa popularité lui a permis de remporter tour à tour l'ensemble des processus électoraux auxquels il a dû faire face depuis

sa première victoire en 1998<sup>40</sup>. Que ce soit le scrutin présidentiel de 2000, le référendum révocatoire en 2004, les dernières élections présidentielles de 2006 ou encore l'amendement constitutionnel de 2009, Chávez a réussi à encaisser la majorité des votes au grand mécontentement de l'ancienne classe politique.

Au cours de ce chapitre, il sera question de la révolution bolivarienne, mais en portant une attention particulière sur la race et le racisme au sein de ce processus politique. Tandis que de nombreuses analyses semblent privilégier les rapports de classe pour expliquer le phénomène actuel, je désire plutôt remettre le concept de la race à l'ordre du jour et de démontrer le rôle joué par cette dernière dans l'ascension au pouvoir d'Hugo Chávez. Mon intention n'est pas ici de démontrer que la race et les solidarités qui en découlent sont les facteurs décisifs des dernières victoires électorales, je désire plutôt étudier l'intersectionnalité de ces deux notions qui me semblent essentielles à la compréhension des événements des dernières années.

De prime à bord, on doit comprendre que la pauvreté à une couleur au Venezuela; être né avec la peau sombre est un stigmat social qui condamne les individus à vivre dans une situation économiquement précaire. Dans ce sens, lorsque l'on affirme que la base électorale de Chávez est constituée des « pauvres », on doit également sous-entendre que ceux-ci ont une identité raciale qui leur est spécifique. C'est la raison pour laquelle je crois qu'il est nécessaire dans un premier temps de réaliser une distinction théorique entre le concept de la race et de celui de la classe. Il sera question d'analyser la façon dont interagissent ces deux normes dans l'espace social vénézuélien.

Dans un second temps, je réaliserai un court portrait historique de la formation raciale pour mieux comprendre la position sociale des Noir-es au sein de cet espace national. C'est en éclairant le processus d'exclusion et de marginalisation que les populations afrodescendantes ont été victimes que nous serons en mesure de mieux saisir toute la dimension symbolique de l'avènement d'Hugo Chávez dans la politique vénézuélienne.

---

<sup>40</sup> L'exception à la règle est la tentative de réforme constitutionnelle de 2007 qui a été rejetée par la population : 50,70 pourcent contre 49,29 pourcent en ce qui concerne les changements pour le Bloc A et 51,05 pourcent contre 48,94 pourcent pour les modifications pour le Bloc B. Le taux d'abstention a été de 44,11 pourcent.  
<http://www.cne.gov.ve>

Une fois après avoir compris le symbolisme que représente Chávez dans la politique nationale, je porterai mon regard sur la forme que prennent les discours racistes et particulièrement ceux qui sont en provenance de l'opposition. Des campagnes politiques en passant par les médias de communication, je tenterai de démontrer que la révolution bolivarienne a fait resurgir le racisme latent de la société vénézuélienne.

Pour terminer, ce qui retiendra mon attention est la négociation des relations ethniques/raciales par le gouvernement bolivarien. Chávez est notoire pour reconnaître les disparités de classe qui subsistent dans la société vénézuélienne et les politiques distributives qu'il a mises en place semblent vouloir corriger cette problématique. Toutefois, sa position envers les enjeux reliés à la race et à l'ethnicité est plus nébuleuse et les actions entreprises moins abondantes. En fait, la question qui m'intéresse est de savoir si le projet politique de la Ve République a entrepris des mesures significatives pour s'attaquer aux problèmes de la discrimination raciale et du racisme.

#### 5.1 La race et la classe au sein de l'espace social vénézuélien : deux concepts qui se chevauchent

##### 5.1.1 La composition ethnoculturelle et la division des classes sociales au sein du Venezuela contemporain

Réfléchir sur la classe et la race, nous oblige à mettre en lumière la composition ethnoculturelle et la division des classes sociales au sein de la nation. Il est difficile de déterminer avec certitude le portrait ethnique de la société vénézuélienne puisqu'il n'existe pas de question sur l'ethnicité dans le recensement national et ce, depuis le XIXe siècle. Le Venezuela se définit de prime à bord comme une nation de Métis-ses. La majorité de la population est constituée d'un mélange d'ancêtres africains, autochtones, espagnols et portugais. Les estimations sur le nombre des Afrodescendant-es peuvent varier entre 10 pourcent et 60 pourcent de la population totale des 27 millions d'habitants. Cette ambiguïté-statistique est la conséquence directe du discours de l'« égalité raciale » qui empêche la réalisation de toute étude scientifique sur le nombre, la position géographique et le statut social des communautés noires. Les bases de données sont donc variables selon les sources consultées. Néanmoins, le prorata le plus souvent rencontré définit la composition

ethnoculturelle du pays avec 67 pourcent de Métis-ses, 21 pourcent d'Euro-américain-es, 10 pourcent d'Afrodescendant-es et 2 pourcent d'Autochtones (Andrews, 2004, p.156).

La proportion des classes sociales demeure également difficile à établir, car les statistiques divergent aussi en fonction des sources qui sont examinées. De façon générale, le gouvernement tend à réduire le niveau de pauvreté tandis que l'opposition cherche à l'agrandir. En fait, le degré d'appauvrissement est une question politique au Venezuela étant donné que le président en place maintient son pouvoir grâce à un discours qui promet l'élimination des inégalités sociales. Bien que les chiffres sont discutables, il demeure que le pays comporte une importante masse d'individus vivants en dessous du seuil de pauvreté. Une étude nationale d'opinion publique réalisée en 2004 disséquait la population selon les proportions suivantes :

**Tableau 5.1**  
Division des tranches de revenus (segments de marché) en fonction de la population vénézuélienne

Tranche de revenus	A, B, C+*	C-**	D***	E	Total
% de la tranche dans la pop.	22	18	39	21	100
Total A+B+C et D+E (%)	22	78			100

\* A, B et C+ font parties des tranches des revenus supérieurs

\*\*C – représente la tranche des revenus moyens

\*\*\*D et E la catégorie des revenus inférieurs.

D'après Greenberg, Quinlan et Rosner, « Venezuela, Resultados Estudio de Opinión Pública Nacional: Junio 23, 2004 ». p.35

Dès lors, ce qui m'intéresse est de démontrer les liens qui unissent la classe sociale à l'appartenance raciale. En fait, bien que ces données statistiques sont discutables, une observation attentive de ces dernières nous permet tout de même de constater la proximité qui existe entre ces deux concepts. Si nous comparons le total des revenus supérieurs (A, B et C +) soit 22 pourcent, avec le total de la population blanche soit 21 pourcent, on remarque que la proportion est quasi identique, ce qui porte à croire que ces individus sont les mêmes. Un résultat semblable se produit lorsqu'on observe la somme des revenus inférieurs (C-, D et E)

soit 81 pourcent, à la somme de la population non blanche soit 78 pourcent (Noir-es, Métisses et Autochtones). Sommes toutes, il semble subsister une corrélation étroite entre la classe et la race dans la société vénézuélienne; le revenu d'un individu indiquant souvent la couleur de sa peau et vice-versa.

### 5.1.2 L'interchangeabilité de la classe et de la race : une confusion dans les concepts

La race et la classe sont ainsi deux concepts qui sont interconnectés dans l'espace social vénézuélien. Bien que la majorité de la population refuse d'admettre qu'il subsiste une forme d'inégalité raciale dans la société, tout observateur attentif des réalités de cette nation est frappé d'emblée par ce parallèle qui existe entre la place des individus dans l'échelle sociale et la couleur de leur peau. Dans son entrevue, le député afrodescendant de l'État de Miranda Modesto Ruiz affirmait que : « Un des objectifs que je me suis fixé en tant que député est de sensibiliser le gouvernement sur l'existence des inégalités raciales dans la société vénézuélienne. [...] Cette problématique est rarement abordée au sein des institutions politiques, c'est un sujet tabou » (Ruiz, 2007).

L'auteur vénézuélien Ignacio Castillo utilise le concept métaphorique du « seuil de couleur » (*umbral de color*) pour décrire la façon que se négocient les relations socio-raciales dans la sphère publique. Le seuil de couleur est le point à partir duquel l'ascension sociale se fait pratiquement impossible chez un individu. Ce point est constitué par une conjonction de facteurs somatiques (la couleur de la peau, la texture des cheveux, les traits du visage...) et culturels [expression corporelle, accent linguistique, façon de se vêtir...] (Castillo, 1982). C'est à partir de ces repères que se jugent au sein de la nation vénézuélienne les possibilités sociales de chacun. Le seuil de couleur n'est toutefois pas fixe et peut différer selon les régions géographiques et les environnements de travail, mais la logique demeure que plus un individu détient les traits physiques et culturels de l'Afrodescendant-es plus ses chances d'accéder aux classes supérieures de la société se réduisent.

Cette forme subtile de discrimination raciale a des effets considérables sur les conditions de vie des Afro-latin-es. Ils et elles sont généralement plus pauvres selon les indicateurs socio-

économiques fournis par l'Institut national des statistiques du Venezuela. S'il n'existe pas de recensement national en fonction des catégories raciales au sein de l'État, il est possible de situer géographiquement les populations afrodescendantes à l'intérieur du pays, ce qui permet de prendre en note la précarité de leur situation socio-économique. Par conséquent, ils et elles souffrent disproportionnellement de pauvreté, d'un manque d'accès à des services sociaux de base comme l'éducation et la santé, de chômage et d'une profonde discrimination sur le marché du travail (Flórez et Medina, 2001).

Plusieurs individus argumentent dans la société vénézuélienne que les disproportions socio-économiques entre les différents groupes raciaux/ethniques ne sont que le reflet d'une exclusion historique plutôt que d'un processus actif de discrimination raciale dans la réalité actuelle. D'autres diront que ces données sur l'inégalité raciale reflètent une simple disparité de classe et non pas une forme contemporaine de racisme (*ibid.*). L'auteur brésilien Nelson do Valle Silva a travaillé longtemps sur la disparité des revenus au Brésil. Dans ses recherches, il démontre que la différence des salaires entre les populations blanches et non blanches persiste même lorsque les candidat-es ont la même scolarité et des expériences de travail similaires. En fait, il prouve que l'écart entre les revenus tend à s'agrandir plus le niveau d'éducation augmente. Ses analyses permettent de mettre en lumière le processus actif de discrimination raciale qui se vit dans des sociétés pluriethniques comme le Brésil ou encore le Venezuela (Silva, 2000).

Ce comportement qui refuse d'admettre le processus actif de discrimination raciale au sein des relations sociales conduit les Vénézuélien-nes à confondre le concept de la race et celui de la classe. En fait, la tendance générale est de relayer les enjeux du racisme derrière un discours sur la classe. C'est la raison pour laquelle il me semble nécessaire de réaliser une distinction théorique entre ces deux termes. D'une part, la race désigne de façon générale une construction sociale qui réfère aux différences phénotypiques. Omi et Winant dans leur article *Racial formation* définissent la race plus précisément comme « a concept which signifies and symbolizes social conflicts and interests by referring to different type of human bodies. » [un concept qui signifie et symbolise les conflits sociaux et d'intérêts en se référant à différents types de corps humains] (Omi et Winant, 2002a, p.123). Le déterminisme



biologique qui réside derrière l'origine du mot a été depuis longtemps dénoncé par le milieu scientifique et l'on s'entend désormais pour définir la race comme une construction sociale. Si certain-es auteur-es sont disposé-es à rejeter l'utilisation du terme de façon définitive, il demeure que sa fonction est indispensable dans la compréhension, la structuration et la représentation du monde social contemporain.

D'autre part, on utilise les termes « classe sociale » pour se référer à un groupe d'individu qui occupe une place similaire dans le système économique de production. Pierre Bourdieu est encore plus précis dans sa définition et refuse de limiter les classes sociales aux structures économiques. Au capital économique qui détermine la position du sujet dans la théorie marxiste, Bourdieu ajoute le capital culturel qui influence également la classification des populations (Bourdieu, 1979). La classe et la race<sup>41</sup> sont ainsi deux concepts indispensables dans la représentation et la structuration des espaces sociaux. Ces deux notions sont intrinsèquement reliées au sens où les deux phénomènes perpétuent des formes d'inégalités. Toutefois, la façon dont ils interagissent dépend d'un ensemble de facteurs qui varient selon les relations économiques et politiques qui subsistent à l'intérieur des différentes formations nationales. Dans ce sens, discuter du racisme au Venezuela et de ses rapports avec la classe m'oblige à porter une attention particulière au contexte historique qui a formé les catégories raciales au sein de cette nation.

## 5.2 Minimiser la présence noire d'hier à aujourd'hui

### 5.2.1 Politique migratoire et racisme dans la nouvelle République

La plupart des auteur-es qui étudient le racisme au Venezuela (Montañez, 1993; García, 2007; Saignes, 1984; Figueroa, 1985) s'entendent pour affirmer que l'étude de la période esclavagiste est cruciale pour comprendre les manifestations de l'intolérance, de la discrimination raciale et de l'endoracisme dans la société vénézuélienne. Cette étude peut également permettre de mieux comprendre l'importance de l'avènement de Chávez au

---

<sup>41</sup> Le genre, la sexualité et la nation seraient également d'autres concepts fondamentaux qui s'interconnectant à la classe et la race contribuent aux formations sociales.

pouvoir en tant que Métis au teint foncé; cette catégorie raciale qui a été minimisée et exclue à maint égard de la vie nationale au cours des derniers siècles. Il semble donc important de dresser un portrait historique de la position sociale des Noir-es, de la colonisation jusqu'à l'avènement de Chávez au pouvoir.

Comme nous l'avons déjà mentionnée, la catégorisation socio-raciale des individus au sein de la colonie (*sociedad de castas*) ainsi que l'imposition du statut d'esclave aux Africain-es et à leurs descendant-es ont relayé ces populations au bas de la pyramide sociale. Ils et elles ont constitué des citoyen-nes de seconde classe dont les valeurs et les traditions étaient contraires à l'idéologie de la modernité européenne. Ces préjugés qui se sont enracinés dans l'histoire ont conduit les Vénézuélien-nes à adopter différentes mesures légales à travers le temps pour les exclure de la sphère publique. Les gouvernements successifs ont cherché autant que possible à minimiser leur présence dans l'espace social.

Pourtant les populations de couleur ont toujours été majoritaires au sein du territoire et ce, dès le début de la colonisation. À titre d'exemple, à l'aube de l'indépendance politique, les Noir-es représentaient 16,3 pourcent de la société soit 132 000 individus tandis que les Autochtones constituaient 17 pourcent et les Sang-mêlés (*Pardos*) plus de 45 pourcent de la population (Charrier, 2000).<sup>42</sup> Bref, le Venezuela au lendemain de son indépendance qui a débuté en 1810 était constitué d'une minorité blanche, c'est la raison pour laquelle les nouveaux dirigeants (les créoles blancs) ont réagi en lançant leur propre politique de blanchiment (décret de 1823) qui se positionnait en rupture avec celle pratiquée par la monarchie espagnole. Au blanchissement légal (*Gracias al sacar* qui permettait aux *Pardos* fortunés d'obtenir de la monarchie espagnole un acte officiel reconnaissant leur appartenance à la catégorie des Blanc-hes) s'est substitué un blanchiment « biologique » qui s'appuyait sur l'encouragement de l'immigration européenne (Montañez, 1993).

Il est possible d'affirmer qu'à partir de cette époque, le Venezuela est entré dans une logique raciste « moderne » qui tenait pour une évidence irréfutable l'affirmation selon laquelle le

---

<sup>42</sup> Il faut spécifier que le processus d'extermination des Autochtones durant la colonisation a réduit cette population pratiquement jusqu'à l'extinction, il représente de nos jours moins de 2 pourcent de la population totale vénézuélienne.

développement économique d'une nation dépendait de sa composition ethnique. De plus, l'avènement des idées racistes européennes de la fin du XIXe siècle (telles que développées par Gobineau) a permis à la bourgeoisie nationale de trouver une justification « scientifique » à sa politique de blanchiment (Charrier, 2000). À titre d'exemple, le militaire Antonio Guzman Blanco qui fut président de la République à trois reprises vers la fin du XIXe siècle a été un fervent promoteur de l'immigration européenne et de la prohibition de l'immigration noire qui selon la mentalité de l'époque pouvait permettre d'« améliorer la race » vénézuélienne (*mejorar la raza*). Les immigrant-es en provenance de l'Europe pouvaient ainsi obtenir une panoplie de privilèges de la part du gouvernement : il leur défrayait les coûts du voyage, les premiers mois de survivance et leur donnait une assistance médicale (Wright, 1990).

Malgré cet acharnement à vouloir blanchir la population, le Venezuela n'est jamais parvenu à attirer une masse d'immigrant-es européen-nes. Le souhait de l'élite blanche de faire naître un peuplement comparable à celui de l'Argentine n'a jamais été réalisé. Malgré une vague d'immigration en provenance de l'Europe après la Seconde Guerre mondiale, un immense raz-de-marée de déplacements latino-américains et caribéens a eu lieu durant la période des régimes militaires en Amérique latine (1960-1970). Par conséquent, ce phénomène migratoire récent a « renforcé » la population vénézuélienne et annihilé les « progrès » de blanchiment des années d'après-guerre. Ce teint noir qui parsème majoritairement les corps vénézuéliens est donc devenu le bouc émissaire des échecs nationaux. C'est ainsi que la croyance que les Noir-es sont incapables d'apporter à la société vénézuélienne des valeurs culturelles et surtout intellectuelles positives a gardé toute sa force dans le Venezuela contemporain (Charrier, 2000).

Ce discours sur l'incapacité des Afro-vénézuélien-nes à contribuer au progrès a fait de ces derniers des êtres non désirés au sein de l'espace social. Dans ce sens, on tente de les rendre invisibles par diverses stratégies comme celles de l'idéologie du *mestizaje* ou ce que certains nomment le mythe de la démocratie raciale. Le déni d'une population afrodescendante au sein de l'espace géographique est largement causé par cette construction du métissage vénézuélien qui s'appuie à la fois sur l'inclusion et l'exclusion des Noir-es dans la formation

de la nation. Les Afro-vénézuélien-nes sont inclus-es dans la construction de l'identité nationale en tant qu'esclaves noirs qui étaient présents au début de la colonisation, mais qui ont disparu à travers le temps par le processus du métissage. Dans ce sens, leur contribution actuelle qu'elle soit sociale, économique ou politique est complètement reniée, car ces derniers sont exclus de la société vénézuélienne à l'heure contemporaine. Peter Wade décrit cette condition comme celle de la « *all-inclusive ideology of exclusion* » [l'idéologie tout inclus de l'exclusion] (Wade, 1997).

Barry Cannon dans son article *Class/Race Polarisation in Venezuela and the Electoral Success of Hugo Chávez* affirme que le Venezuela en tentant de former l'identité nationale sous l'idée/idéal du *Mestizo* a conséquemment exclus toute autre forme d'ethnicité (Cannon, 2008). Dans le même sens, Blanca Muratorio affirme que : « The ideology of mestizaje denies the existence of social classes and the possibility of incorporating Indians and Afro-Americans with their own identity into the national society » [L'idéologie du métissage renie l'existence des classes sociales et la possibilité d'incorporer les Indiens et les Afro-américains avec leur propre identité dans la société nationale] (Muratorio, 1982). Par conséquent, cette stratégie a rendu invisible les communautés noires au sein des discours nationaux.

Cette politique du *mestizaje* a été en vigueur tout au long du régime du *Punto Fijo*. Le *Punto Fijo* est un pacte politique qui est survenu suite au renversement du régime militaire du Général Marcos Pérez Jiménez en 1958. Cet événement a constitué pour plusieurs le début d'un « cycle démocratique » pour le Venezuela. En fait, il représente plutôt le début d'un bipartisme organisé entre l'Action démocratique (tendance libérale), membre de l'Internationale socialiste et la Copei (tendance conservatrice), membre de l'Internationale démocrate-chrétienne. La signature du Pacte de *Punto Fijo* durant cette année a constitué la base de la « stabilité politique » au Venezuela en assurant une alternance au pouvoir entre ces deux principaux partis (Langue, 2002). En fait, le régime du *Punto Fijo* a été mis en place afin d'éviter les conflits et les antagonismes ainsi que pour encourager la conciliation et éviter la polarisation de la société vénézuélienne en fonction de la classe ou encore selon un enlignement ethnique. Si l'accès au vote, à l'éducation et aux services de santé ont permis

d'améliorer autant soit peu les tensions de classe/raciales durant la deuxième moitié du XXe siècle, il demeure qu'il a subsisté un immense écart entre l'élite blanche (*light skin*) et les populations noires (*dark skin*). Cet écart est devenu de plus en plus apparent lorsque le modèle économique a commencé à s'écrouler au cours des années 1980 (Cannon, 2008).

### 5.2.2 La montée du néolibéralisme, la fin du *Punto Fijo* et la réémergence des discours racistes

En février 1983, le gouvernement Luis Herrera Campins a dévalué drastiquement le *bolivar* suite à l'écroulement des prix du pétrole sur le marché mondial et à une fuite massive des capitaux qui a contribué à un appauvrissement généralisé de la population au cours des années qui ont suivi. Pour illustrer cet événement au niveau économique, entre 1990 et 1997, selon l'ONU, le revenu per capita des Vénézuélien-nes est passé de 5192\$ à 2858\$ et l'indice de développement humain de 0,8210 à 0,7046. Face à cette crise économique, la vision d'un Venezuela unifié, sans race et sans classe est devenu difficilement soutenable (*ibid.*). Les discours racistes ont commencé à re-émerger parmi l'oligarchie nationale et les individus à la peau foncée sont devenus les principaux responsables des déboires économiques.

Ce malaise social est devenu très perceptible dès la fin des années 1980. En février 1989, l'augmentation brutale des prix à la consommation dans le cadre d'un programme d'austérité économique mis en place par le président Carlos Andrés Pérez sous les recommandations du FMI et de la Banque mondiale, a déclenché de vives protestations ainsi que des émeutes sanglantes à Caracas et dans plusieurs autres villes du pays. C'est ce que les Vénézuélien-nes nomment les événements du *Caracazo* (McMaughan, 2005).

En fait, suite aux remous du *Caracazo*, la population vénézuélienne ne retrouvera jamais pleinement son calme; les manifestations deviendront la norme de la vie nationale et elles continueront d'augmenter en nombre, en variété mais également en violence s'étendant presque à l'ensemble des sphères de la société. En 1992, le Venezuela a eu droit à deux tentatives de coups d'État avortées. C'est précisément à ce moment qu'Hugo Chávez a fait son apparition sur l'échiquier politique. En fait, il a été l'instigateur du premier coup d'État (celui du 4 février) en tant que lieutenant-colonel en charge des factions rebelles de l'armée.

Ce dernier a été arrêté et emprisonné dans une prison militaire jusqu'en 1994, année de sa libération par le nouveau président Rafael Caldera. Il est possible d'affirmer que l'année 1992 a constitué la date butoir de l'effondrement du bipartisme instauré en 1958 par la signature du Pacte de *Punto Fijo*, car c'est à partir de ce moment qu'est apparue une discréditation généralisée des partis politiques en place. Dans ce panorama, Chávez est devenu le porte-parole d'une remise en question radicale du système dans son ensemble. Bref, le début des années 1990 est sans aucun doute le moment incubateur de l'émergence du président actuel en tant que force politique. Il sera porté au pouvoir en 1999 par les masses populaires qui, blasées du statut quo, ont demandé un changement significatif dans les structures du pouvoir politique (Langue, 2002).

### 5.2.3 La polarisation de classe/raciale de la société vénézuélienne : nouveau ou vieux phénomène?

Suite à cette élection, le Venezuela a énormément capté l'attention; les positions politiques controversées du leader de la révolution bolivarienne ont souvent été sous les projecteurs des médias internationaux. En fait, l'arrivée au pouvoir d'Hugo Chávez a provoqué selon plusieurs auteur-es une polarisation politique de la société vénézuélienne. Entre *chavistas* et *anti-chavistas*, les Vénézuélien-nes doivent choisir leur camp. La rhétorique anti-impérialiste et l'appel au pouvoir populaire du président auraient provoqué une vive réaction au sein de la société civile, ce qui aurait conduit à une polarisation aigue de la population selon un enlignement de classes/racial. Cependant, l'auteure Damarys Canache dans son article *Urban poor and political order* nous démontre que cette tendance à la polarisation de la société vénézuélienne était palpable bien avant l'ascension au pouvoir d'Hugo Chávez. En se basant sur une série de sondages réalisés entre 1995 et 1998, elle démontre que suite aux tentatives de coups d'État du président Carlos Andrés Pérez en 1994, la classe populaire (*dark skin*) se distinguait déjà catégoriquement de l'élite nationale (*light skin*) par son ardent désir de changer radicalement le système politique.

**Tableau 5.2**  
Préférence dans les politiques publiques en fonction des tranches de revenus (1995)

	Revenu inférieur	Revenu moyen	Revenu supérieur
Proportion des répondants qui sont en faveur de l'intervention du gouvernement dans l'économie	68	58	29
Proportion des répondants qui préfèrent un changement politique radical plutôt que graduel	21	9	8
Proportion des répondants qui croient que le gouvernement doit garantir l'emploi	96	92	73
Proportion des répondants qui croient que le gouvernement doit garantir l'accès aux services de santé	95	92	80

D'après Damarys Canache, « Urban poor and political order ». Dans Jennifer L. McCoy et David J. Myers (Dir.), *The Unraveling of Representative Democracy in Venezuela*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, p.43

Ce tableau nous démontre que la polarisation de la société n'est pas survenue au lendemain de l'élection de 1998, elle constitue plutôt le résultat d'une lente marche enclenchée des années auparavant par l'application d'une politique austère de redressement économique qui a conduit vers une plus grande paupérisation des couches défavorisées de la population qui sont constituées majoritairement par les communautés racisées. Avec un taux de 47 pourcent d'individus vivant au-dessous du seuil de pauvreté à l'aube de 1998, il n'est donc pas surprenant de constater que lors du scrutin de cette même année, ces mêmes individus ont voté majoritairement en faveur du *Movimiento Quinta República* (MVR) mené par le candidat Hugo Rafael Chávez Frías (Canache, 2004) qui proposait un changement catégorique en faveur des pauvres. L'auteur Barry Canon démontre comment cette tendance s'est maintenue au cours des autres élections présidentielles qui ont suivi, c'est-à-dire celle de 2000, 2004 et 2006.

**Tableau 5.3**  
La polarisation de classe/raciale au Venezuela (2000-2006)

Tranche de revenus	A	B	C	D	E	% dans élection
% de la tranche de revenus dans la population en général	5		35	39	21	100
2000	66,7% (Opp)*		N/A	N/A	50,5% (Ch)**	59,76 (Ch) 37,52 (Opp)
2004	80% (Si)*** 15% (No)****		61% (Si) 34% (No)	51% (Si) 43% (No)	38% (Si) 59% (No)	40,63 (Si) 59,9 (No)
2006	76% (Opp) 17% (Ch)		47% (Opp) 48% (Ch)	32% (Opp) 64% (ch)	26% (Opp) 68% (Ch)	38,39 (Opp) 62 (Ch)

\* « Opp » signifie l'opposition

\*\* « Ch » signifie les *Chavistas*, les supporters de Chávez

\*\*\* « Si » se réfère à ceux et à celles qui sont en faveur de la révocation de Chávez

\*\*\*\* « No » est ceux et celles qui supportent sa réélection.

D'après Barry Cannon, « Class/Race Polarisation in Venezuela and the Electoral Success of Hugo Chavez: a break with the past or the song remains the same? ». *Routledge Third World Quarterly*, vol. 29, no. 4, 2008, p.733

En observant ce tableau, il est évident que la classe populaire est responsable de la montée au pouvoir de Chávez et nous savons désormais que cette tranche de la population constitue également les individus à la peau foncée (*dark skin*). Ces derniers votent en faveur de Chávez, car il leur ressemble physiquement et non pas seulement parce qu'il provient d'une famille modeste. Tout comme la majorité d'entre eux, il est un *Zambo*, c'est-à-dire un mélange d'Autochtone et d'Africain. À titre d'exemple, au cours de mes entrevues dans la région de Barlovento, plusieurs Afrodescendant-es se sont ouvertement identifié-es au président en exprimant un sentiment de proximité envers ce dernier : « Il pourrait être mon voisin »; « Il fait partie de la communauté, il est toujours le bienvenu ici »; « Il est de la famille; il pourrait être mon fils »; « c'est un Noir, comme moi ». Cette proximité de classe et de ressemblance phénotypique sont les éléments primordiaux qui relient Chávez à sa base électorale et ces deux principes sont au cœur de ces discours politiques.



#### 5.2.4 L'idéologie du *bolivarianismo* : la race et la classe qui s'entrecroisent

Le style politique qui caractérise Chávez s'appuie sur une toute nouvelle idéologie, le *bolivarianismo*. Cette dernière est basée sur la pensée et les enseignements de trois figures majeures de l'histoire de la nation; Ezequiel Zamora, un chef militaire populaire durant les Guerres Fédérales, Simon Rodriguez, éducateur, ami et mentor du dernier membre de la trinité, le Libertador Simon Bolivar. Chacun des personnages apporte un élément spécifique à la nouvelle idéologie; Zamora, l'élément de la rébellion et des manifestations populaires, Rodriguez, l'importance des valeurs démocratiques de la philosophie des Lumières et finalement Bolivar, le symbole de l'indépendance, de la rébellion et de l'idéologie (Cannon, 2008).

Le concept du « *pueblo* » [peuple] demeure néanmoins l'élément central et organisateur du *bolivarianismo*. Pour Chávez, le peuple et le pauvre ont un lien très étroit. En fait, ils constituent la même entité : « [...] tenemos que transferirle poder al pueblo, a los pueblos, a organizaciones populares; lo he dicho y lo repito [...] si queremos acabar con la pobreza como queremos, la mejor estrategia es dándole poder a los pobres ». (...) Nous devons transférer le pouvoir au peuple, à tous les peuples, aux organisations populaires, je l'ai dit et je le répète, (...) si nous voulons mettre un terme à la pauvreté comme nous le voulons, la meilleure stratégie est de donner le pouvoir aux pauvres] (Chávez, 2000, p.46).

Ernesto Laclau dans ses théories sur le populisme décrit l'utilisation du terme « *pueblo* » dans le discours populiste latino-américain non pas comme une coalition d'identités, mais plutôt un investissement des diverses identités à l'intérieur d'une identité privilégiée. Il illustre ceci en faisant la distinction entre le *populus*, le corps de tout citoyen et le *plebs*, la classe populaire. Le « *pueblo* » du populisme se forme selon la logique que le *plebs* est en fait le *populus*. « It is in this contamination of the universality of the *populus* by the partiality of the *plebs* that the peculiarity of the 'people' as a historical actor lies. The logic of its construction is what I have called 'populist reason'. » [C'est dans cette contamination de l'universalité du *populus* par la partialité du *plebs* que réside la particularité du "peuple" comme un acteur

historique. La logique de sa construction est ce que j'ai appelé la « raison populiste »] (Laclau, 2005, p.53).

La race est aussi reliée de façon étroite au concept du peuple dans les discours politiques du gouvernement Chávez. Celui-ci cherche à valoriser dans une certaine mesure les valeurs des Autochtones et à souligner les luttes de résistances des caciques vénézuéliens au temps de la colonisation. Il fait souvent référence à la fierté de ses origines ethniques en sachant bien que ses traits phénotypiques sont un lien privilégié avec la masse qui le supporte. Dans son article *A real radical democracy: Hugo Chávez and the politics of race*, Nicolas Kozloff cite le président : « My Indian roots are from my father's side [...] He [his father] is mixed Indian and Black, which makes me very proud » [Mes racines indiennes sont du côté de mon père (...) Il (son père) est un mélange d'Indien et de Noir, ce qui me rend vraiment fière] (Kozloff, 2005). Dans une autre déclaration durant l'émission étasunienne *Democracy now*, le président affirmait : « Racism is very characteristic of imperialism. Racism is very characteristic of capitalism [...] Hate against me has a lot to do with racism. Because of my big mouth, because of my curly hair. And I'm so proud to have this mouth and this hair, because it is African » [Le racisme est très caractéristique de l'impérialisme. Le racisme est très caractéristique du capitalisme [...] la haine contre moi a beaucoup à voir avec le racisme. À cause de ma grande bouche, à cause de mes cheveux bouclés. Et je suis si fier d'avoir cette bouche et ces cheveux, parce que cela est africain] (Chávez, 2005).

### 5.3 Discours politique et racisme dans le Venezuela d'Hugo Chávez

#### 5.3.1 Les communautés racisées au cœur des campagnes politiques

Les discours politiques de Chávez qui célèbrent la diversité ethnique et la classe populaire contrastent ceux qui émanent de l'opposition. La rhétorique de cette dernière présente plusieurs formes subtiles de racisme et de discrimination basée sur la classe. À titre d'exemple, lors de ma recherche terrain au Venezuela durant la tentative de réforme constitutionnelle de 2007, les discours émis par l'opposition mentionnaient couramment l'incapacité des *Chavistas* à faire des choix rationnels dû à leur manque d'éducation et à leur

tendance à voter « émotionnellement ». Ces arguments à connotation paternaliste sont directement reliés à l'idéologie raciste au sens où cette attitude qui tend à infantiliser les individus de couleur est un des champs de luttes pour les groupes anti-racistes.<sup>43</sup> Frantz Fanon dans son livre *Peau noire, masque blanc* discute de cette tendance de l'homme blanc à traiter les Noir-es comme des enfants : « [...] A white man addressing a Negro behaves exactly like an adult with a child and starts smirking, whispering, patronizing, cozening. » [ (...) Un homme blanc qui s'adresse à un Nègre se comporte exactement comme un adulte avec un enfant; il se met à ricaner, chuchoter, être condescendant] (Fanon, 1971, p.86).

Il est également possible de mentionner la campagne présidentielle de 2006 où le candidat de l'opposition Manuel Rosales a lancé sa carte de crédit sociale nommée « *Mi Negra* ». Le concept était de déposer de 280\$ à 460\$ mensuellement dans le compte bancaire personnel des individus dans le besoin. Suite aux nombreuses critiques des groupes qui travaillent à la promotion des droits des Afrodescendant-es, Rosales s'est défendu que le nom faisait référence au pétrole et non pas aux individus de race noire. En d'autres termes, il désirait redistribuer de façon équitable les revenus du pétrole. Néanmoins, les publicités reliées à la promotion du produit exposaient presque exclusivement des individus de race noire. Le cliché le plus choquant était celui d'un Afrodescendant dépouillé de ses dents, mais arborant un large sourire et la fameuse carte de crédit entre ses mains. Le message derrière ces annonces médiatiques sous-entendait que les Noir-es étaient des indigent-es, ce qui contribue à la cristallisation des stéréotypes noirs dans l'imaginaire vénézuélien. De façon générale, les médias de communication privés sont les lieux les plus propices pour la diffusion des discours de l'opposition, c'est pourquoi il me semble essentiel de jeter un coup d'œil sur ces derniers et de mieux comprendre leur rôle au sein du projet politique bolivarien.

### 5.3.2 Le racisme et la télévision au Venezuela

Il est désormais établi que les médias au Venezuela font partie intégrante de la politique nationale, ils détiennent un pouvoir faramineux dans la formation de l'opinion

<sup>43</sup> À titre d'exemple, aux États-Unis les Afro-américains ont longtemps été interpellés par les Blancs américains comme des « Boys », d'où provient le titre du fameux livre de Richard Wright « *Black Boy* » faisant une référence critique à cette appellation raciste.

publique. L'attention minutieuse donnée autant par le gouvernement que par l'opposition au domaine télévisuel provient du fait que celui-ci est le principal média de communication utilisé par la population; la télévision est présente dans plus de 95 pourcent des foyers et ce, malgré le niveau de pauvreté accru de la majorité de ces derniers. En 2006, la télévision sans câble comptait 78 pourcent de chaînes privées et 22 pourcent publiques.<sup>44</sup> En termes d'accès médiatique, le Venezuela se retrouve depuis les années 1970 au sommet des quatre pays d'Amérique latine ayant le plus accès aux médias de communication. En effet, si on compare le Venezuela avec les autres pays de la région, on retrouve plus d'abonnés per capita pour la télévision ou la radio qu'au Brésil ou au Mexique. Les auteurs Andrés Cañizález et Jairo Lugo-Ocando dans leur essai *The media in Venezuela : The revolution was televised, but no one was really watching* démontre que le Venezuela détient plus de 300 postes de radio, 190 stations de télévision, 19 stations de télévision par câble et satellites et plus de 161 journaux (Cañizález et Lugo-Ocando, 2008). En termes de propriété, la majorité des médias au Venezuela appartient à des entrepreneurs privés ou encore à des groupes internationaux. Ces médias privés coexistent avec un certain nombre de médias détenus soit par l'État ou encore par des groupes religieux comme l'église catholique.

Herrera-Salas démontre que le racisme et la discrimination de classe qui est dirigé contre le président et ses supporters est particulièrement visible dans les médias de communication appartenant à l'opposition. Il est courant d'entendre les termes « Indien », « singe » ou encore « grosses babines » pour se référer au président de la République. Les partisans de Chávez quant à eux sont régulièrement identifiés comme des « troupeaux » (Herrera-Salas, 2005). Les incidents racistes dans les médias les plus connus se sont produits suite à la tentative du coup d'État du 11 avril 2002. À cette époque, il était possible d'entendre sur les chaînes des radios et des télévisions privées des déclarations telles que : « ¡Fuera el Presidente Macaco del poder! » (Dehors du pouvoir, le Président Macaque!), « No queremos a ese negro como gerente en PDVSA » (On se veut pas de ce noir comme gérant de PDVSA) ou encore « capturen a Aristóbulo y averguenselo en el zoológico » [capturez Aristóbulo et gadez-le dans le zoo] (García, 2007). Aristóbulo Istúriz Almeida qui détient des traits phénotypiques

---

<sup>44</sup> Ces statistiques ont été récoltées dans le cadre de ma recherche à *Instituto de Nacional de Estadística de la República Bolivariana de Venezuela*. Site Internet : <http://www.inec.gob.ve/>

africains très accentués est un politicien qui fut ministre de l'éducation sous le gouvernement de Chávez entre 2001 et 2007.

Il existe une panoplie d'exemples dans les médias vénézuéliens de l'utilisation de stéréotypes racistes pour discréditer les communautés noires et par le fait même le régime politique actuel. La chaîne privée Globovision qui s'est fait accuser de tenir des propos racistes sur ses ondes constitue un cas flagrant de ce type de comportement. Le 28 février 2004, l'émission « *Aló Ciudadano* »<sup>45</sup> a couvert simultanément le sommet du G-15. Au cours de la longue allocution d'Hugo Chávez, le public pouvait observer le président du Zimbabwe Robert Mugabe somnoler dans l'assistance. En se croyant hors ondes, les téléspectateur-trices ont pu entendre les commentateurs de l'émission se moquer de Mugabe en le comparant à un personnage de *La Planète des singes*. Offusqués par cette insulte médiatique, six ambassadeurs africains ont envoyé un communiqué à Globovision. Se défendant des accusations, la station de télévision a expliqué qu'elle aurait seulement voulu employer de l'humour pour divertir les téléspectateur-trices durant un discours qu'ils trouvaient trop long et ennuyeux (Ishibashi, 2007). En fait, ce qu'il faut comprendre est que la façon dont se véhiculent les propos racistes au Venezuela s'effectue souvent par l'intermédiaire de l'humour qui semble inoffensif à première vue, mais qui contribue largement à la dépréciation des populations noires [*dark skin*] (Wright, 1990).

Cette analogie entre les individus de race noire et les primates est également un stéréotype qui persiste dans les discours populaires. Elle remonte à la pensée coloniale ou plus précisément aux écoles d'anthropologie du XIXe siècle qui affirmaient que le chaînon manquant entre l'humain et le singe était le Noir (Guillaumin, 2002). Les caricatures de Chávez en singe abondent de façon spectaculaire dans plusieurs médias et spécifiquement sur le réseau Internet où il est plus difficile de contrôler l'information véhiculée (voir app. I). Cette comparaison semble être un dénominateur commun pour ridiculiser les figures politiques qui proviennent des communautés de couleur. À titre d'exemple, la campagne politique de Barack Obama aux États-Unis a également souffert de ce genre de préjudice.

---

<sup>45</sup> « *Aló cuidadano* » est clairement une réplique au programme « *Aló presidente* ».

Dans ce sens, le gouvernement accuse les médias privés et par extension l'opposition de vouloir discréditer et déstabiliser le régime politique actuel en diffusant des discours calomnieux qui incitent à la désobéissance civile et à la rébellion. Le cas du réseau *Radio Caracas Television* (RCTV) représente probablement l'exemple le plus explicite pour démontrer cette situation. On se souviendra que la station télévisuelle a été accusée de participer à la tentative du coup d'État de 2002 en émettant un faux montage qui altérerait ce qui se passait dans les rues de Caracas. Au-delà du rôle d'incitateur à l'insurrection dont le gouvernement les accuse, les médias privés se font également reprocher de propager des discours diffamatoires sur la façon dont l'administration bolivarienne gère la politique nationale. En fait, l'opposition par l'entremise des médias privés accuse les *chavistas* de corruption, de détournement de fonds publics et de conflit d'intérêts. Encore une fois, il est difficile d'établir avec certitude la validité de ces accusations, mais il s'avère que ce genre d'attaques sont communément répandues lorsqu'il est question de critiquer les individus de couleur en position d'autorité. Dans son ouvrage *Medias and Minorities*, Stephanie Larson affirme que les politiciens de couleur souffrent davantage des stéréotypes reliés à la corruption et à la malhonnêteté et particulièrement dans les sociétés où la culture blanche domine (Larson, 2006).

Néanmoins, il faut admettre que la discrimination manifeste est plutôt exceptionnelle dans les discours médiatiques vénézuéliens. Dans la majorité des cas, le racisme qui s'expose est plutôt subtil. À titre d'exemple, au lieu de présenter Chávez comme un être menaçant, il est plutôt montré en présence de personnes « dangereuses » qui sont accusées de promouvoir des idées menaçantes. Nous pourrions mentionner la profusion démesurée des photos qui circulent de celui-ci en compagnie du président iranien Mahmoud Ahmadinejad, de l'ancien président irakien Saddam Hussein, du leader cubain Fidel Castro ou encore avec les dirigeants des Forces armées révolutionnaires de Colombie (FARC). Ces nombreux clichés cherchent à démontrer les idées « subversives » du projet bolivarien sans pour autant s'attaquer directement au personnage et à ses politiques.

Si d'un côté l'opposition utilise les médias pour propager leurs discours contre le président, l'État le fait également en produisant une variété de programmes télévisuels sur les chaînes

publiques, le plus populaire étant son émission dominical « *Aló Presidente* » qui cherche aussi par la propagande à former une opinion en faveur de la « révolution bolivarienne » et contre l'oligarchie nationale. Néanmoins, il est possible de constater que les chaînes de télévision étatiques telles que TeVes et VTV tendent à exposer davantage des individus de race noire. Que ce soit les animateurs-trices des programmes ou les invité-es spéciaux-ales, il est clair que ces canaux télévisuels cherchent à rejoindre la base électorale de Chávez qui sont les individus racisés de la population vénézuélienne. Le slogan de la chaîne TeVes étant « *Como eres de verdad* » [Comme tu es pour de vrai] démontre bien cette tendance à vouloir être à l'image de sa population.

#### 5.4 Hugo Chávez : un Métis au pouvoir

Le symbolisme que recouvre l'avènement d'Hugo Chávez au pouvoir est lourd de sens. Il constitue le premier Métis au teint foncé à diriger le pays. Il représente pour plusieurs une brèche dans l'hégémonie politique de l'ancienne oligarchie nationale menée par l'élite blanche (*light skin*). Il est ce visage noir sur les murs de Miraflores qui contraste avec les phénotypes caucasiens des présidents antérieurs. Dans ce sens, l'élection de ce leader controversé constitue une victoire pour les populations racisées de cet espace géopolitique. Ayant étant marginalisées durant plus de 500 ans des leviers du pouvoir, ces dernières ont remis dans les mains du président de la Ve République leur entière confiance et reconnaissance.

Dans ce sens, ce qui m'intéresse est de savoir si Hugo Chávez a été à la hauteur des attentes de la masse électorale qui le supporte. En d'autres termes, je désire savoir si ses politiques représentent réellement une marque de changement dans les structures du pouvoir et spécifiquement en ce qui concerne l'inclusion des communautés noires. Dans cette optique, il semble important de se pencher sur les effets de son projet politique sur la société civile.

#### 5.4.1 Un filet de sécurité sociale qui rejoint les communautés racisées

Il est difficile d'évaluer les impacts des initiatives entreprises par le projet bolivarien pour éliminer la pauvreté. Comme je l'ai déjà mentionné, les statistiques divergent en fonction de la position partisane adoptée. Selon le gouvernement en place, la combinaison des missions et d'autres programmes sociaux auraient permis de réduire le taux de pauvreté de plus de 12 pourcent depuis 1999. Selon la *Comisión Económica para América Latina* (CEPAL), elle touchait à ce moment 49,4 pourcent de la population dont 21,7 pourcent d'indigents. Dans le même sens, son indice de développement humain serait passé de 0,776 à 0,792 entre 2000 et 2005 faisant du Venezuela un des rares pays qui devrait atteindre les objectifs du millénaire (Cannon, 2008). Si plusieurs analystes remettent en question les statistiques produites par l'État au sujet du niveau d'éradication de la pauvreté, il demeure que les programmes sociaux mis en place par le gouvernement Chávez n'ont aucun précédent dans l'histoire du pays. Il est estimé que dans le budget national de 40,5 milliards en 2006, 41 pourcent de ce montant a été dédié à des programmes sociaux ou plus spécifiquement aux différentes missions telles que mentionnées (Cannon, 2008). Dans ce sens, les populations défavorisées profitent de ce nouveau filet de sécurité sociale et leur situation ne s'est peut être pas améliorée au point affirmé par Miraflores, mais elle ne s'est certainement pas dégradée.

À titre d'exemple, si on regarde les résultats de mes questionnaires (voir app. K), il est frappant de constater comment les Afrodescendant-es que j'ai interrogé-es voient de façon positive le processus bolivarien. Selon leurs propos, la révolution menée par Chávez a changé complètement la société vénézuélienne du jour au lendemain. 71 pourcent d'entre eux croient que le projet bolivarien a révolutionné la société vénézuélienne en effectuant de grands changements tandis que 73 pourcent affirment que les conditions de vie des populations défavorisées se sont améliorées de façon substantielle.

Lors de mes entrevues dans les villages de Barlovento, il est devenu évident que le projet bolivarien a eu des effets positifs pour ces communautés. En posant la question « Quelle est votre perception de la personnalité d'Hugo Chávez et de la Révolution bolivarienne? », quinze des dix-huit personnes interrogées ont répondu par des commentaires positifs.



« Chávez a fait beaucoup pour les familles afro-vénézuéliennes »; « Il [Chávez] a provoqué un grand réveil dans toutes les communautés noires »; « Chávez nous prend en compte dans ses politiques »; « Les missions sociales ont vraiment changé ma vie; maintenant je sais comment écrire »; « Il y a maintenant des médecins dans ma communauté ».

Toutefois, les discours des militant-es de la *Red de Organizaciones Afro-Venezolanas* que j'ai interrogé-es étaient beaucoup plus nuancé-es. La majorité de ces dernier-ères ont affirmé qu'il y avait bel et bien eu des changements significatifs depuis l'élection de 1998, mais ils et elles mentionnaient aussi qu'il restait encore beaucoup à faire. Certain-es se sont plaints de la lenteur du processus politique, des tendances racistes de quelques membres du congrès, du manque d'écoute de Chávez envers la cause afrodescendante, la mise en place d'une nouvelle élite bolivarienne qui exclue encore les Noir-es des structures institutionnelles ou encore le peu d'Afrodescendant-es dans le comité ministériel du président.

Il demeure que les communautés afrodescendantes et les Autochtones bénéficient largement de plusieurs programmes sociaux mis en place par le gouvernement que ce soit les Missions Robinson ou Ribas qui consistent à éduquer les masses populaires, la Mission Barrio Adentro qui cherche à offrir des services médicaux aux populations défavorisées ou encore la Mission Mercal qui distribue des produits alimentaires de base à des prix modiques. Le gouvernement a également admis l'exclusion sociale dont sont victimes les populations racisées et particulièrement en ce qui concerne les communautés autochtones. Grâce à l'article 121 de la nouvelle constitution bolivarienne, celles-ci ont désormais le droit reconnu de maintenir leur identité culturelle et d'en faire la promotion. Elles peuvent dorénavant mettre en place un système d'éducation qui s'adapte à leurs manières culturelles en plus d'avoir depuis l'an 2000 un siège attribué à l'Assemblée Nationale. La Loi organique sur les communautés autochtones (LOPCI) passée en 2006 a également permis de mettre en branle le projet de l'*Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas* (INPI) qui, pris en charge par les communautés mêmes, cherche à établir les procédures de démarcations des terres autochtones et de leurs habitats. D'autres lois pourraient être également mentionnées en ce qui concerne les « privilèges » octroyés aux communautés autochtones sous le régime de la révolution

bolivarienne comme la *Mision Guaicapuro* en éducation ou encore la création du ministère des affaires autochtones (Amodio, 2007).

Toutefois, il n'y a pas de reconnaissance similaire en ce qui concerne les communautés afrodescendantes que ce soit au sein de la constitution ou de quelconques lois passées par l'Assemblée nationale. Cet écart dans la reconnaissance des droits collectifs peut être compris en portant une attention particulière sur la distinction qui existe entre le concept de l'ethnicité et celui de la race. En fait, on pourrait faire la critique à Chávez que ce dernier bien que conscient de la dynamique de la discrimination raciale et du racisme au Venezuela, cherche plutôt à adresser les enjeux de la disparité des classes et à une moindre extension ceux de l'ethnicité reliés aux Autochtones. Toutefois, ces mesures en ce qui concerne le racisme semblent être moins prioritaires au sein de ses institutions.

#### 5.4.2 Race et ethnicité, Afrodescendant-e et Autochtone : une distinction essentielle

Dans l'imaginaire vénézuélien, les Autochtones sont une minorité reconnue, on les entrevoit comme un élément constitutif de l'identité nationale. Pour comprendre ce qui différencie ceux-ci des populations afrodescendantes, nous devons porter notre regard sur la façon dont ces deux groupes ont été racisés au cours de l'histoire. Pour réaliser ce projet, il faut remonter encore une fois à l'époque de la colonisation ou plus précisément au moment où le roi d'Espagne Carlos I a affranchi les esclaves autochtones dans ses colonies américaines. L'allocation de ce statut d'individu « libre » a permis à ce groupe ethnique de s'élever au sein de la *sociedad de castas* au-dessus des esclaves africains. La tension cultivée entre les divers groupes ethniques à l'aide de moyens coercitifs imposés par l'administration coloniale est parvenue à empêcher la création d'une solidarité entre les diverses classes opprimées. Dans ce sens, les Autochtones se sont rarement associé-es aux esclaves africain-es dans une perspective de libération. Au contraire, les Autochtones ont souvent cultivé un sentiment d'hostilité envers les Noir-es et leurs descendant-es, un sentiment dont ils et elles partageaient avec l'élite blanche (Schwartz, 1995).

D'autre part, l'affranchissement des « Indien-nes » ont permis à ces dernier-ères d'accéder à un niveau d'autonomie que les esclaves noir-es n'ont jamais connue. Ils et elles pouvaient cultiver la terre dans une perspective d'autosuffisance et se regrouper dans l'objectif de former des communautés plus ou moins autonomes et homogènes dans des régions rurales éloignées des peuplements espagnols. Cet auto-isolement leur a permis à un certain degré de sauvegarder leur tradition et leur culture à un point tel qu'aujourd'hui ces dernier-ères possèdent visiblement une ethnicité qui les différencie du reste de la population vénézuélienne. Tel n'est pas le cas pour la diaspora africaine dans cette région du monde (Wade, 1997).

Les esclaves noir-es à cause de leur condition d'asservissement n'ont jamais pu posséder leur propre terre et ils et elles ont été victimes d'un violent processus de déculturation/acculturation dans le but de les rendre docile à leur condition d'esclave. Ils et elles ont toujours vécu à proximité de la culture euro-américaine et même après l'abolition de l'esclavage, sans terre et à la recherche de travail, ils et elles ont migré dans les centres urbains négociant ainsi leur espace social avec la culture dominante. Cette proximité géographique a largement influencé la culture afrodescendante au point que, de nos jours, la population vénézuélienne ne considère pas la diaspora africaine comme possédant une identité culturelle distincte. Elle n'est pas perçue par les élites nationales et le public comme ayant une identité ethnique différente. C'est dans ce sens que les Afro-latin-es ont plus de difficultés à réclamer des droits collectifs puisque les critères de l'obtention d'une telle reconnaissance sont basés sous les principes d'une différence ethnique et culturelle apparente. Bref, plusieurs citoyen-nes s'entendent pour affirmer que la diaspora africaine au Venezuela ne possède pas une ethnicité différente à celle du reste de la population au sens où elle partage le même langage, le même code vestimentaire et les mêmes espaces géographiques. Toutefois, cette affirmation est matière à débat, car au sein même des communautés afrodescendantes plusieurs groupes travaillent à la préservation et à la promotion de la culture afrodescendante qu'ils considèrent uniques et largement différentes de la culture nationale (Hooker, 2005).

Dans les discours populaires, il semble néanmoins plus facilement acceptable d'affirmer que les Afro-latin-es détiennent une « race » distincte et non pas une ethnicité. J'entends par ethnicité une construction sociale qui réfère aux différences culturelles, tandis que j'utilise la race plutôt pour les différences phénotypiques. Les deux concepts sont similaires au sens où les deux servent à la différenciation et à l'identification des identités dans une société donnée. Bref, il est courant d'entendre que les Autochtones sont un groupe ethnique et que les Afro-latin-es sont un groupe racial. Toutefois, cette distinction bien définie est largement controversée puisqu'elle néglige le fait que les identifications raciales et ethniques peuvent se chevaucher telles que dans le cas de la diaspora africaine au Venezuela (Wade, 1997).

#### 5.5 Résoudre le racisme par la lutte des classes : une stratégie vouée à l'échec

Un autre enjeu majeur de la Révolution bolivarienne qui affecte directement les communautés afrodescendantes est cette tendance à réduire les enjeux liés à la race à des problèmes pouvant être résolus par l'entremise de la lutte contre les inégalités sociales. Il faut retenir que la race a souvent été interprétée comme une pure manifestation de la classe surtout au sein de la théorie marxiste à tendance léniniste. Dans ce courant de pensée, la race est perçue comme un épiphénomène de la classe, des relations de classes ou encore des luttes de classes. Pourtant celle-ci possède ses propres modalités de fonctionnement au sein de l'espace social, bien que n'étant pas le centre des différents axes de stratification et de différenciation sociale (classe, genre, sexualité...), elle occupe un rôle majeur souvent omis dans les analyses académiques à tendance marxiste (Omi et Winant, 2002b).

Plusieurs auteurs (Fernandez, 2001; Omi et Winant, 1994; San Juan Jr, 1989) ont souligné l'incapacité de la pratique marxiste à aborder de façon sérieuse les enjeux liés au racisme et à la discrimination raciale. Ces derniers considèrent la conscience de race comme une sorte de « fausse conscience », c'est-à-dire une stratégie des classes dominantes pour diviser la classe prolétaire et conséquemment empêcher l'avènement d'une praxis révolutionnaire. Ce type de gauche tend également à entrevoir la classe comme un élément objectif et uniquement fixée par le mode de production prévalant. Pourtant, celle-ci est toujours en constante formation et elle est déterminée par une configuration complexe de facteurs

idéologiques et structurels qui évoluent dans le temps et l'espace. Une conception aussi statique de la classe laisse peu de marges de manœuvre pour comprendre comment la race peut également influencer les catégories de classe (*ibid.*).

En fait, le marxisme est un mouvement anticapitaliste qui a surgi au sein même du capitalisme industriel occidental. Il a émergé au sein d'une expérience particulière qui est celle de l'homme blanc, urbain, européen, hétérosexuel et chrétien. Cette spécificité de l'émergence de ce courant de pensée explique sans aucun doute sa difficulté à comprendre de l'intérieur les problématiques reliées à la race et au racisme. Essayer de réduire les luttes de libérations ethnoculturelles aux luttes de classes contre la bourgeoisie ne fait que poursuivre et approfondir l'entreprise coloniale d'assimilation et d'extermination culturelle enclenchée lors de la colonisation du Nouveau Monde et qui se poursuit sous la forme d'une colonialité du pouvoir dans le monde contemporain (Maduro, 1982).

À titre d'exemple dans le Cuba communiste de Fidel Castro, les inégalités raciales demeurent encore palpables. Les Afro-cubain-es sont moins présent-es dans les sphères du pouvoir et leurs apports historiques sont largement moins valorisés que ceux des leaders blancs (*light skin*). Dans son discours du 23 mars 1959, le leader Maximilien avait annoncé quatre grandes batailles que devraient affronter le peuple cubain. Ces dernières consistaient en la lutte contre le chômage, la réduction du coût de la vie, l'augmentation des salaires et finalement la lutte contre la discrimination raciale dans les milieux de travail. Selon la logique de Castro, le racisme était enraciné dans l'infrastructure de la société, c'est-à-dire dans la base économique. C'est ainsi que lorsque la base serait transformée par une révolution socialiste, le racisme et les autres malaises sociaux de la superstructure devaient tout simplement disparaître (Fernandez, 2001). Tel n'a pas été le cas, c'est la raison pour laquelle l'État cubain est toujours confronté à l'heure actuelle à une forme subtile de racisme au sein de ses relations sociales et institutionnelles.

Ce lien entre la théorie marxiste et les enjeux reliés à la race est essentiel pour comprendre la critique adressée au gouvernement de Chávez de la part des mouvements afro-vénézuéliens. Dans un premier temps, il faut prendre en considération que Simón Bolívar, Ezequiel Zamora

ou Simón Rodríguez (la trinité de la révolution bolivarienne) représentent tous des hommes créoles blancs formés au contact de l'Europe et ils symbolisent pour le Venezuela ces héros nationaux qui ont transmis l'image de la « culture » qui s'oppose à la « barbarie » des civilisations outremer. Particulièrement, Bolívar, cet héritier de la philosophie des Lumières en Amérique latine, est à la source de l'importation des idées de la modernité occidentale dans le sous-continent (Saurat, 1990). Il devient pertinent à la lumière de ce constat, d'interroger l'orientation que Chávez donne à son projet politique en prenant en considération la place fondamentale qu'il octroie aux personnages européens dans sa révolution.

Cette valorisation d'une conception eurocentrique de la culture stigmatise les populations et les cultures non-occidentales qui forment le Venezuela à travers des stéréotypes, des préjugés et des symboles de stigmatisme (Saïd, 2005). Malgré la philanthropie du projet bolivarien, celui-ci puise ses bases sur une idéologie socialiste à tendance marxiste développée par l'Europe et, dans ce sens, il valorise les conceptions occidentales du « progrès », du « développement », de la conquête et de l'accumulation du capital qui se sont déployées dans l'histoire nationale au détriment des populations non européennes. La conséquence directe d'une telle approche eurocentrique du monde est l'occultation de la diversité culturelle de la nation et dans un tel climat les communautés de couleur oublient les réalités historiques qui les ont façonnées (Del Pilar, 2003).

Pour démontrer cette tendance de la Révolution bolivarienne, il est possible de faire référence aux pressions exercées par les mouvements afro-vénézuéliens lors de la rédaction de la nouvelle constitution. La *Fundación Afro América* et la *Unión de Mujeres Negras* ont réalisé une proposition qui demandait à l'État d'incorporer la notion d'« afro-vénézuélien » à l'intérieur du caractère pluriethnique et multiculturel de la République. De façon plus précise, elles exigeaient la reconnaissance historique, politique et culturelle des Africain-es et de leurs descendant-es en plus d'exiger la reconsidération des titres de propriétés collectives pour les terres occupées par les anciens marrons. Au grand mécontentement des groupes afrodescendants, cette proposition a été ignorée par la consulta et par conséquent leurs apports et leurs revendications ont été exclus de la nouvelle constitution (García, 2007). De



plus, il n'existe pas de loi antiraciste au Venezuela. Il existe bel et bien l'article 21 de la constitution bolivarienne qui affirme que :

Todas las personas son iguales ante la Ley, en consecuencia:(1) No se permitirán discriminaciones fundadas en la raza, el sexo, el credo, la condición social o aquellas que, en general, tengan por objeto o por resultado anular o menoscabar el reconocimiento, goce o ejercicio en condiciones de igualdad, de los derechos y libertades de toda persona.(2) La ley garantizará las condiciones jurídicas y administrativas para que la igualdad ante la Ley sea real y efectiva; adoptará medidas positivas a favor de personas o grupos que puedan ser discriminados marginados o vulnerables; protegerá especialmente a aquellas personas que por alguna de las condiciones antes especificadas, se encuentren en circunstancia de debilidad manifiesta y sancionará los abusos o maltratos que contra ellas se cometan.<sup>46</sup> (Constitucion de la Republica Bolivariana de Venezuela, 1999, p.26)

Si cet article est considéré comme l'un des plus avancés en matière de lutte contre le racisme, il demeure qu'aucun agent n'a été pénalisé sous cette nouvelle rubrique et ce, malgré l'enregistrement d'un nombre croissant d'incidents racistes durant les dernières années. Jesus Chuchó García dans son essai *La deuda del Estado venezolano y Los Afrodescendientes* mentionne que depuis l'arrivée de Chávez au pouvoir, plus de 1154 messages ouvertement racistes en provenance des animateur-trices ont été enregistrés dans les médias de communication. Plusieurs Afrodescendant-es ont également émis des plaintes en ce qui concerne des refus d'admission basés sur la couleur de leur peau dans différentes discothèques des centres urbains. Il serait également possible de mentionner les excès policiers et la prolifération raciale auxquels les communautés noires sont sujettes dans les villes telles que Caracas. Les milieux carcéraux sont bondés majoritairement des individus de couleur (*dark skin*) et les programmes de réinsertion sont tout simplement inexistants pour cette tranche de la population qu'on préfère dans les prisons que dans les rues des *barrios* de la capitale (García, 2007).

---

<sup>46</sup> Toutes les personnes sont égales devant la loi et en conséquence : (1) On ne permettra pas des discriminations fondées sur la race, le sexe, l'opinion, la condition sociale ou celles qui, en général, ont pour objet ou pour résultat d'annuler ou amoindrir la reconnaissance, la jouissance, l'exercice dans des conditions d'égalité, des droits et libertés de toute personne. (2) La loi garantit les conditions juridiques et administratives pour que l'égalité devant la loi soit réelle et effective ; elle adopte des mesures positives en faveur des personnes ou groupes qui pourront être discriminés, marginalisés ou vulnérables ; elle protège spécialement les personnes qui pour les raisons citées plus haut, se trouvent en état de faiblesse manifeste et sanctionne les abus ou maltraitance commis contre celles-ci. (Constitution de la République bolivarienne du Venezuela, 1999)

### En matière de conclusion...

Il y a 210 ans, l'Afrodescendant José Leonardo Chirino connu également sous le nom de zambo Chirino, s'est résolu le 11 mai 1795 à se soulever dans la région de Coro au Venezuela pour lutter pour sa liberté. Il était esclave tout comme sa femme et ses enfants. Au risque de perdre le peu qu'il possédait, il a poussé un cri de révolte historique pour les milliers d'Africains et d'Africaines qui souffraient sous le poids du système esclavagiste. Ses efforts n'ont pas été en vain au sens où Chirino a réussi à déclencher un ensemble de soulèvements, de boycottages et a permis la formation de nombreuses communautés de résistance [*cumbes*] (García, 2005). Toutefois, les aspirations de la population africaine et de leurs descendant-es n'ont jamais atteint leur plein zénith. L'abolition de l'esclavage suite à la lutte d'indépendance de la colonie a eu un goût amer pour les Afrodescendant-es, car en réalité l'exclusion sociale a gardé toute sa force dans la nouvelle république. En fait, l'exclusion sociale, le racisme et la discrimination raciale se sont convertis comme des éléments intégrants de la vie nationale.

Malgré l'ascension de Chávez au pouvoir, les priorités ne se sont pas centrées sur la lutte contre le racisme et la discrimination raciale dont les Noirs-es (*dark skin*) sont victimes au quotidien. Il n'y a pas de loi où le thème « afro » est mentionné, il n'y a pas de programmes scolaires ou tout autre programme institutionnel qui réfèrent aux populations afro-vénézuéliennes et il n'y a pas non plus d'espace public (un ministère spécifique à la condition afrodescendante par exemple) pour les communautés noires au sein de l'État à travers lequel les demandes de celles-ci pourraient être canalisées. Pourtant ces espaces publics existent déjà dans plusieurs pays d'Amérique latine que ce soit en Colombie, au Brésil, au Pérou ou encore en Équateur (Hooker, 2005). C'est donc tout un défi que le gouvernement bolivarien d'Hugo Chávez doit faire face pour avancer sur le terrain de la lutte contre le racisme, la discrimination raciale et l'inclusion définitive des Afrodescendant-es dans les sphères de la politique publique. Si les intentions semblent bel et bien exister de la part du président, il demeure qu'il devra entreprendre une série de profonds changements.



Dans cette optique, il pourrait débiter par une décolonisation de son idéologie bolivarienne à saveur eurocentrique. Il pourrait commencer par choisir et placer au centre de son projet politique des personnages non européens qui ont également participé à l'élaboration de la nation que ce soit le zambo Chirino ou encore le cacique Guaicapuro. Il devrait également répondre à une série de revendications de la part des groupes sociaux et culturels formés autour de l'identité afrodescendante. À titre d'exemple, il pourrait reconsidérer le curriculum d'éducation pour inclure l'apport des Africain-es et de leurs descendant-es dans l'édification de la nation vénézuélienne. Il pourrait mettre en place un recensement national de ces communautés (tout comme il le fait avec les communautés autochtones) pour savoir combien elles sont, où elles sont et quelles sont leurs situations socio-économiques, ce qui permettra non pas de les stigmatiser, mais plutôt de les reconnaître, de les faire sortir de l'ombre, de leur invisibilité nationale, de les remettre sous le soleil radiant pour mieux les supporter dans leurs luttes quotidiennes.

En somme, la Révolution bolivarienne semble vouloir s'attaquer aux enjeux des inégalités raciales par l'entremise d'une politique de redistribution de la richesse. Si cette stratégie permettrait effectivement d'augmenter le niveau de vie de ces communautés dans une perspective ricochet, les enjeux du racisme et de la discrimination raciale garderont toute leur force dans les relations sociales de l'espace national. C'est ici qu'apparaissent les limites du socialisme du XXI<sup>e</sup> siècle proposé par Chávez; le capitalisme n'est pas à la source de toutes les formes d'inégalités sociales en vigueur dans la société. Il semble qu'une grande majorité des révolutions socialistes ou communistes qui ont voulu démanteler ce système économique ont démontré leur incapacité à surmonter les enjeux soulevés par la différence qu'elle soit raciale, de genre ou encore d'orientation sexuelle.

[Cette page a été laissée intentionnellement blanche]

## CONCLUSION

Le racisme et la discrimination raciale sont deux phénomènes bien présents dans la société vénézuélienne et ce, malgré les discours sur l'égalité raciale et le *mestizaje* qui prédominent dans la sphère publique. Au cours de ce mémoire, j'ai tenté de présenter un reflet général de la situation des populations noires du Venezuela en démontrant différentes facettes de leur expérience quotidienne. Malgré l'apparent métissage de la population, il semble demeurer dans l'imaginaire un certain mépris que ce soit pour la culture afrodescendante ou encore pour les phénotypes africains. C'est toutefois un racisme sournois (déductible) qui se vit dans l'espace social que ce soit dans les discours populaires, dans les médias de communication, dans les concours de beauté ou encore dans la politique nationale. Si la commercialisation du tourisme ethnique semble être une exception à cette règle, il faut préciser que la fétichisation et l'exotisation des corps racisés sont également une forme subtile de racisme. Elles entendent le corps noir comme un objet de fantaisie et elles contribuent à la différenciation des cultures.

Malgré leur importante contribution au métissage ethnique et culturel, les afrodescendant-es ont toujours été une population invisibilisée dans l'histoire du Venezuela. La discrimination ethnique et raciale qu'ils et elles ont soufferte à travers le temps a conduit plusieurs d'entre eux-elles à vivre dans une situation de marginalité caractérisée par de forts indices de pauvreté et d'analphabétisme autant en zone rurale qu'urbaine. Toutefois, cette condition n'est pas exclusive à la société vénézuélienne, l'exclusion sociale et la discrimination raciale sont des éléments récurrents dans la réalité de la diaspora africaine et ce, peu importe sa location géopolitique dans l'épistémè moderne.

Cette discrimination explique en bonne partie la raison pour laquelle malgré l'importance de la diaspora africaine dans le sous-continent américain, il demeure difficile de connaître leur nombre exact. Selon la plupart des organisations afros de la région, les estimations effectuées dans le passé ont souvent fait des évaluations à la baisse. Toutefois, certaines publications récentes présentent des chiffres qui évaluent approximativement la population afrodescendante à 120 millions de personnes, soit presque 30 pourcent des citoyen-nes de

l'Amérique latine. Selon les données du rapport sur la situation des Afrodescendants en Amérique latine réalisé en 2003 par la *Consulta Interagencial sobre Raza en América Latina* (IAC) et le *Programme des Relations Raciales du Dialogue Interaméricain*, les pays où l'on trouve le plus grand pourcentage d'Afrodescendant-es sont la République Dominicaine (84 pourcent), Cuba (62 pourcent) et le Brésil (46 pourcent). Suivent la Colombie (26 pourcent), le Panama (14 pourcent), le Venezuela (10 pourcent), le Nicaragua (9 pourcent), l'Équateur (10 pourcent) et le Pérou (5 pourcent). Avec moins de cinq pourcent de population afrodescendante, on pourrait citer des pays comme le Paraguay (3,5 pourcent), l'Uruguay (4 pourcent), le Honduras (2 pourcent), le Costa Rica (2 pourcent) et la Bolivie (2 pourcent).<sup>47</sup>

Ainsi, malgré cette situation de marginalisation et d'exclusion sociale, les Afrodescendant-es ont réussi à développer une culture qui leur est propre, mais qui diverge foncièrement d'une région à l'autre. En fait, les communautés afrodescendantes sont très diverses et complexes. Malgré leur origine commune, elles présentent des caractéristiques organisationnelles et culturelles très différentes tout dépendant des pays latino-américains dans lesquels elles se retrouvent. Leurs revendications politiques aussi divergent selon les régions tout comme les réactions gouvernementales envers leurs demandes. Dans certains pays, elles ont réussi à obtenir des gains politiques très significatifs qui leur permettent désormais une reconnaissance formelle au sein de leur société respective.

À titre d'exemple, au Brésil les communautés abritant les descendant-es des esclaves fugitifs durant le régime colonial mieux connues sous le nom des *quilombos* ont obtenu des droits communaux sur leur terre. En Colombie, les Afro-colombien-nes vivant sur la côte pacifique ainsi que la population Raizal dans l'archipel de San Andrés, Providencia et Santa Catalina ont également acquis des droits sur leur terre en plus de la loi 70 de 1993 qui garantit la préservation de leur tradition. En Équateur, la constitution de 1998 reconnaît aux Afro-équatorien-nes les mêmes droits octroyés aux communautés autochtones, c'est-à-dire le droit de développer et de renforcer leur identité ainsi que leur tradition culturelle, spirituelle et linguistique. Ils et elles ont également conquis certains droits de propriétés collectives sur les

<sup>47</sup> Rapport sur la situation des Afrodescendants en Amérique latine. Édition électronique : <http://scm.oas.org/pdfs/2005/CP15138S.pdf>

terres communales et d'y exploiter les ressources qui s'y trouvent. En Honduras, au Guatemala et au Nicaragua, les Afrodescendant-es (*Garifunas*) détiennent aussi les mêmes droits que les populations autochtones. Ce qui représente des droits collectifs sur les terres communales et à une éducation bilingue (Hooker, 2005).

Force est de constater que la situation n'est pas la même pour le Venezuela et ce, malgré l'avènement d'Hugo Chávez sur l'échiquier politique. En fait, plusieurs Afrodescendant-es ont espéré assister à un changement significatif dans les structures du pouvoir suite à l'élection présidentielle de 1998. Ils et elles ont vu la « Révolution bolivarienne » comme une opportunité de renverser l'idéologie raciste et ethnocentrique qui dominait au sein de l'ancien régime. Néanmoins, après 10 ans de politique bolivarienne, les mécontentements bien que plus tempérés sont encore palpables parmi les organisations afrodescendantes. Malgré la rhétorique du président qui cherche à valoriser les phénotypes autochtones et africains, il semble que peu de mesures tangibles ont été élaborées au sein des institutions sous ce régime politique en ce qui concerne spécifiquement les communautés noires.

En d'autres termes, contrairement aux autres pays de la région, les Afrodescendant-es du Venezuela n'ont pas obtenu de gains significatifs de la part du gouvernement en place. C'est pourquoi ces dernier-ères se mobilisent de plus en plus depuis la dernière décennie pour exiger des changements fondamentaux au sein des structures du pouvoir, ce qui leur permettraient finalement de sortir de l'ombre, de faire reconnaître leur identité spécifique et de prendre place dans la société vénézuélienne en tant que citoyenne et citoyen à part entière.

Dans ce sens, la *Red de Organizaciones Afro-Venezolana* qui regroupe presque la totalité des groupes afrodescendants du Venezuela ont rédigé un document intégrant leurs principales recommandations et/ou priorités envers le gouvernement. Bien que ces recommandations s'inscrivent dans un projet démocratique purement occidental, elles cherchent à vouloir intégrer les particularités de la culture afrodescendante au sein des structures étatiques actuelles qui elles, tout comme la majorité des Etats Nations contemporains, puisent leur base dans le projet des Lumières. La première priorité réside sur la nécessité de réaliser un recensement national pour connaître le nombre d'Afrodescendant-es dans le territoire et

savoir où ils et elles demeurent. Ces données quantitatives permettraient de représenter les besoins de cette population et de mettre en place des politiques sociales qui s'adresseraient particulièrement à ceux-ci. La seconde priorité se situe au niveau du système éducatif. Les organisations afro-vénézuéliennes exigent un changement au sein du curriculum éducatif dans le dessein d'y ajouter les apports historiques des Africain-es et de leurs descendant-es. La troisième priorité réside dans le changement du préambule de la constitution bolivarienne. Comme nous l'avons déjà mentionné, il est question d'ajouter les Africain-es et leurs descendant-es comme des membres fondateurs de la nation vénézuélienne. La quatrième priorité est le besoin de créer un espace public institutionnel qui permettrait de canaliser entre autres les demandes sociales, économiques, culturelles, de santé, de terres et de technologie essentielles au développement intégral des communautés afro-vénézuéliennes. Finalement, la cinquième et dernière priorité concerne la création d'une loi anti-discriminatoire telle que proposée par la Conférence universelle contre le racisme qui s'est déroulée à Durban en 2001 (García, 2007).

Pour terminer, il ne faut pas croire que l'ensemble de ces recommandations ont été ignorées et/ou rejetées catégoriquement par le gouvernement bolivarien. Certaines de ces propositions ont déjà retenu l'attention de comités ministériels comme la priorité qui concerne le système éducatif. Il demeure qu'il reste beaucoup à faire au Venezuela pour inclure les minorités raciales au sein de ses institutions démocratiques. En fait, l'intégration de ces groupes ethniques subalternes est au cœur des enjeux citoyens de l'ère contemporaine que ce soit au Venezuela ou ailleurs dans le monde. Leur inclusion dans le corps des nations constitue un gage pour maintenir l'ordre social de nos sociétés modernes.

*Still I Rise* by **Maya Angelou**

You may write me down in history  
With your bitter, twisted lies,  
You may trod me in the very dirt  
But still, like dust, I'll rise.

Does my sassiness upset you?  
Why are you beset with gloom?  
'Cause I walk like I've got oil wells

*Je me soulèverai* par **Maya Angelou**

Vous pouvez me rabaisser aux yeux de l'histoire  
Avec vos mensonges tordus et amers  
Vous pouvez me traîner dans la boue  
Mais comme la poussière, je me soulèverai

Est-ce que mon bonheur vous dérange ?  
Pourquoi vous assombrir tant parce que je ris  
Comme si j'avais trouvé un puit de pétrole

Pumping in my living room.

Just like moons and like suns,  
With the certainty of tides,  
Just like hopes springing high,  
Still I'll rise.

Did you want to see me broken?  
Bowed head and lowered eyes?  
Shoulders falling down like teardrops.  
Weakened by my soulful cries.

Does my haughtiness offend you?  
Don't you take it awful hard  
'Cause I laugh like I've got gold mines  
Diggin' in my own back yard.

You may shoot me with your words,  
You may cut me with your eyes,  
You may kill me with your hatefulness,  
But still, like air, I'll rise.

Does my sexiness upset you?  
Does it come as a surprise  
That I dance like I've got diamonds  
At the meeting of my thighs?

Out of the huts of history's shame  
I rise  
Up from a past that's rooted in pain  
I rise  
I'm a black ocean, leaping and wide,  
Welling and swelling I bear in the tide.  
Leaving behind nights of terror and fear  
I rise  
Into a daybreak that's wondrously clear  
I rise  
Bringing the gifts that my ancestors gave,  
I am the dream and the hope of the slave.  
I rise  
I rise  
I rise.

Au beau milieu de mon salon?

Tout comme les lunes et les soleils,  
Avec la certitude des marées,  
Tout comme l'espoir qui jaillit des hauteurs,  
Je me soulèverai

Vous voudriez me voir brisé  
Tête inclinée, les yeux baissés  
Épaules tombantes comme des larmes  
Affaibli par des pleurs déchirants

Est-ce que mon assurance vous dérange?  
Cela vous est-il pénible de me voir marcher  
Comme si j'avais trouvé une mine de diamants  
Au beau milieu de mon jardin?

Vous pouvez bien me fusiller avec vos mots  
Me lacérer avec vos yeux  
Me tuer avec votre haine  
Mais encore, comme l'air, je me soulèverai

Est-ce que mon côté sexy vous met en colère?  
Est-ce que cela vous surprend  
Que je danse comme si j'avais des diamants  
à la jonction de mes cuisses?

M'extirpant des taudis honteux de l'histoire  
Je me soulèverai  
Hors d'un passé enraciné dans la douleur  
Je me soulèverai  
Je suis l'océan noir, flottant, vaste  
Étalé et gonflant, je résiste à la marée.  
Laissant les nuits de terreur et de peur  
Je me soulèverai  
Vers l'aube qui est merveilleusement claire  
Je me soulèverai  
Apportant les cadeaux offerts par mes ancêtres  
Je suis le rêve et l'espoir de l'esclave  
Je me soulèverai  
Je me soulèverai  
Je me soulèverai.

(Angelou, 1994, p.163)

APPENDICE A  
L'ÉTAT DE MIRANDA, VENEZUELA





## APPENDICE B

RÉGION DE BARLOVENTO DANS L'ÉTAT DE MIRANDA (EN MAUVE)



## APPENDICE C

## CARTE POLITIQUE DU VENEZUELA (ÉTATS, CAPITALES ET VILLES PRINCIPALES)

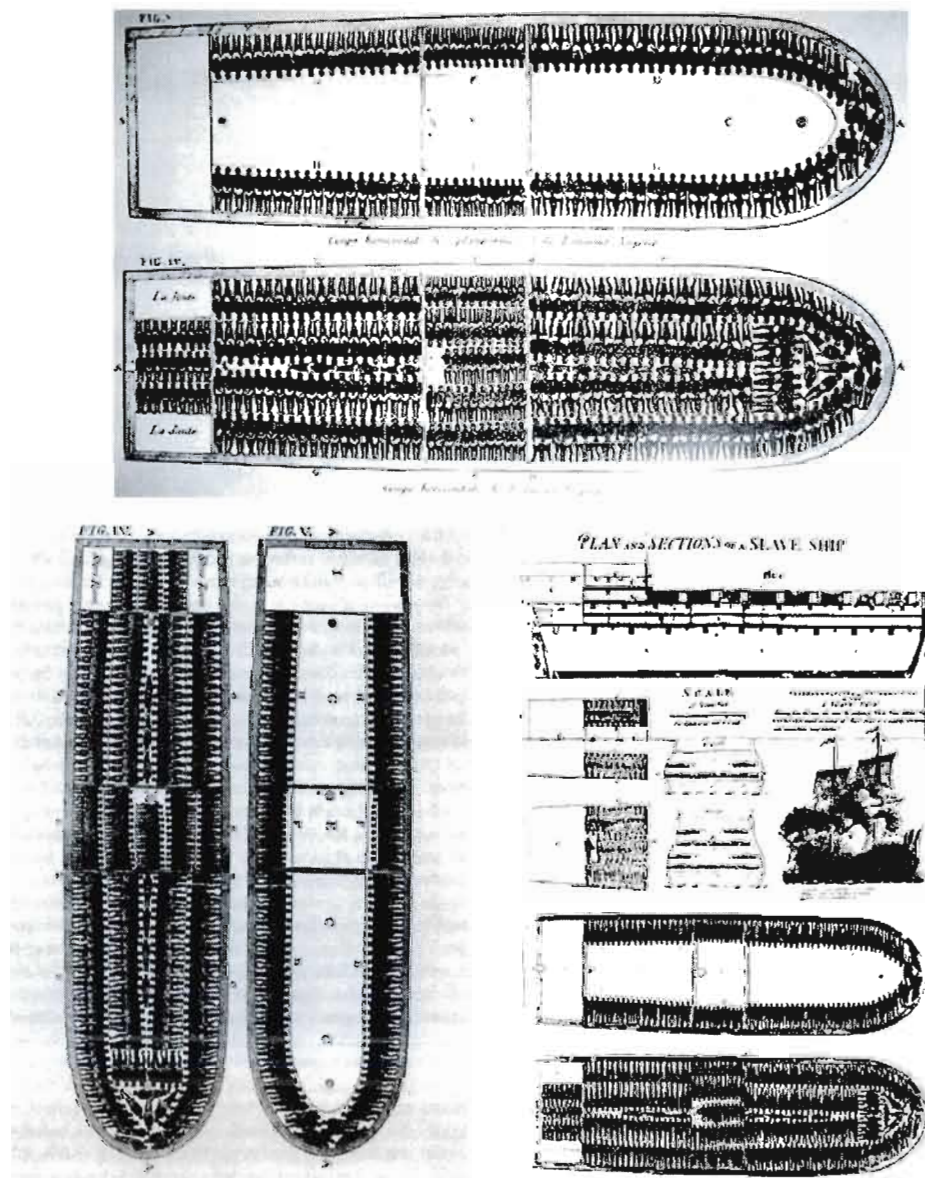


## APPENDICE D

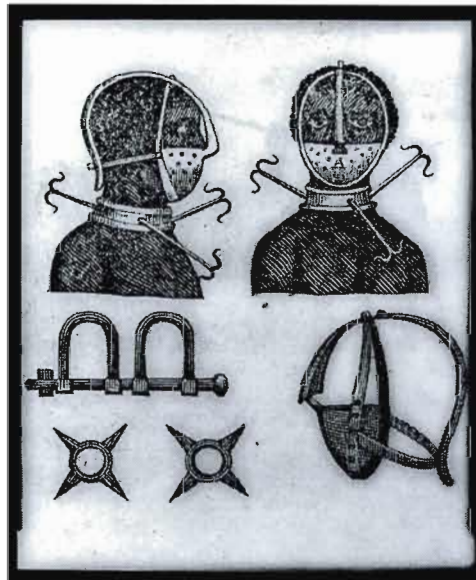
LES DIFFÉRENTES APPELLATION DES « CASTES » DANS LES COLONIES  
ESPAGNOLES



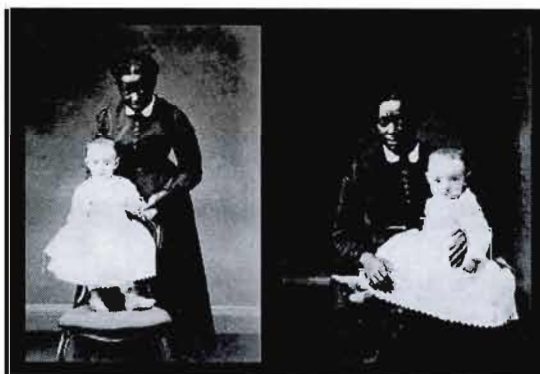
## APPENDICE E

CROQUIS DE NAVIRES NÉGRIERS DE L'ÉPOQUE COLONIALE DÉMONTRANT  
L'ORGANISATION DES CORPS DES ESCLAVES

## APPENDICE F

TECHNOLOGIES UTILISÉES POUR LE CONTRÔLE DU CORPS-MACHINE DE  
L'ESCLAVE

## APPENDICE G

CLICHÉS DE FEMMES ESCLAVES NOURRICES PARTICULIÈREMENT AUX  
ÉTATS-UNIS

## APPENDICE H

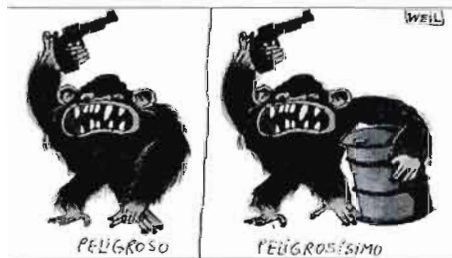
IMAGE DE SHIRLEY TEMPLE, JEUNE ACTRISTE TRÈS POPULAIRE DURANT LES ANNÉES 1930-1940. ELLE REPRÉSENTE « L'ENFANT IDÉAL » DURANT LA SÉGRÉGATION RACIALE AUX ÉTATS-UNIS





## APPENDICE I

## CARICATURES D'HUGO CHÁVEZ EN PRIMATE





## APPENDICE J

## QUESTIONNAIRE TEL QUE PRÉSENTÉ

## CUESTIONARIO

**I - REPRESENTACIÓN DEL CONTEXTO POLITICO**

*Para las próximas doce preguntas, usted debe de indicarme si el término o la sentencia presentada son característicos de la representación que usted posee*

**El proyecto bolivariano...****1. Revolucionó la sociedad venezolana haciendo grandes cambios**

- a) Muy característico
- b) Bastante característico
- c) Poco característico
- d) Muy poco característico

**2. Revaloriza los valores culturales de los Afrodescendientes**

- a) Muy característico
- b) Bastante característico
- c) Poco característico
- d) Muy poco característico

**3. Mejoró las condiciones de vida de las poblaciones desfavorecidas**

- a) Muy característico
- b) Bastante característico
- c) Poco característico
- d) Muy poco característico

**4. Permitió a los Afrodescendientes una ascensión social en la esfera política y económica**

- a) Muy característico
- b) Bastante característico
- c) Poco característico
- d) Muy poco característico

**5. Combate la discriminación racial hacia los Afrovenezolanos**

- a) Muy característico
- b) Bastante característico
- c) Poco característico
- d) Muy poco característico

**6. Permitió a las comunidades afrovenezolanas de elaborar proyectos que sin esta nunca habría podido ser posible**

- a) Muy característico
- b) Bastante característico
- c) Poco característico
- d) Muy poco característico

<b>Hugo Chávez es...</b>
--------------------------

**1. Un hombre representativo de mi comunidad**

- a) Muy característico
- b) Bastante característico
- c) Poco característico
- d) Muy poco característico

**2. Un defensor de los pobres**

- a) Muy característico
- b) Bastante característico
- c) Poco característico
- d) Muy poco característico

**3. Un dirigente carismático**

- a) Muy característico
- b) Bastante característico
- c) Poco característico
- d) Muy poco característico

**4. Un hombre que habla mucho pero hace poco**

- a) Muy característico
- b) Bastante característico
- c) Poco característico
- d) Muy poco característico

**5. Un líder terco y firme**

- a) Muy característico
- b) Bastante característico
- c) Poco característico
- d) Muy poco característico

**6. Un defensor de la patria contra el imperialismo y la oligarquía**

- a) Muy característico
- b) Bastante característico
- c) Poco característico
- d) Muy poco característico

<b>II- REPRESENTACIÓN DEL AFRODESCENDIENTE EN LA SOCIEDAD VENEZOLANA</b>
--

*Para las próximas doce preguntas, usted debe de indicarme si esta muy de acuerdo, bastante de acuerdo, poco de acuerdo o muy poco de acuerdo con la opinión emitida*

**1. La sociedad venezolana respeta a todas las personas sin distinción de raza o color**

- a) Muy de acuerdo
- b) Bastante de acuerdo
- c) Poco de acuerdo
- d) Muy poco de acuerdo

**2. Las posibilidades de obtener un empleo como presidente de una empresa son iguales para un afrovenezolano que para un blanco**

- a) Muy de acuerdo
- b) Bastante de acuerdo
- c) Poco de acuerdo
- d) Muy poco de acuerdo

**3. Hay varias personas en mi comunidad que piensan que los negros son más predispuestos al crimen y a la delincuencia que los blancos**

- a) Muy de acuerdo
- b) Bastante de acuerdo
- c) Poco de acuerdo
- d) Muy poco de acuerdo

4. **"Mi negrito" o "mi negrita" son expresiones corrientes para significar una marca de afección entre los individuos y no tienen nada que ver con una ofensa frente al negro**
- a) Muy de acuerdo
  - b) Bastante de acuerdo
  - c) Poco de acuerdo
  - d) Muy poco de acuerdo
5. **Hay varias personas en mi comunidad que creen que un niño es mas bonito si él tiene la piel clara**
- a) Muy de acuerdo
  - b) Bastante de acuerdo
  - c) Poco de acuerdo
  - d) Muy poco de acuerdo
6. **Los Europeos y sus descendientes son generalmente más refinados que las otras culturas**
- a) Muy de acuerdo
  - b) Bastante de acuerdo
  - c) Poco de acuerdo
  - d) Muy poco de acuerdo
7. **Hay varias personas en mi comunidad que piensen que es preferible para un o una Afrodescendiente de casarse con un compañero o compañera de color de piel más clara a fin de "mejorar la raza"**
- a) Muy de acuerdo
  - b) Bastante de acuerdo
  - c) Poco de acuerdo
  - d) Muy poco de acuerdo
8. **En general, durante la colonización, los esclavos africanos fueron más dóciles et pasivos que los indígenas**
- a) Muy de acuerdo
  - b) Bastante de acuerdo
  - c) Poco de acuerdo
  - d) Muy poco de acuerdo
9. **Varias personas en mi comunidad creen que los bailes de los Afrodescendientes tienen un aspecto salvaje y obsceno**
- a) Muy de acuerdo

- b) Bastante de acuerdo
- c) Poco de acuerdo
- d) Muy poco de acuerdo

**10. La situación de los negros de Estados Unidos frente al racismo es peor que él de los afrovenezolanos**

- a) Muy de acuerdo
- b) Bastante de acuerdo
- c) Poco de acuerdo
- d) Muy poco de acuerdo

<b>III- PERFIL DEL ENCUESTADO</b>
-----------------------------------

**1. Género :**

- a) Mujer
- b) Hombre

**2. Usted es :**

- a) Una o un estudiante
- b) Desempleado
- c) Trabajadora/trabajador

**3. Usted se sitúa en una edad entre:**

- a) Menos de 18 años
- b) Entre 18 a 30 años
- c) Entre 31 a 50 años
- d) Más de 50 años

**4. Su ingreso anual estás situado entre:**

- a) 0 Bs y 10 000 000 Bs
- b) 10 000 000 Bs y 30 000 000 Bs
- c) 30 000 000 Bs y 60 000 000 Bs
- d) 60 000 000 Bs y 100 000 000 Bs
- e) 100 000 000 Bs y más

**5. Yo me considero como un partidario o partidaria del presidente Hugo Chávez:**

- a) Si
- b) No

## APPENDICE K

## RÉSULTAT DU QUESTIONNAIRE

**I- REPRÉSENTATION DU CONTEXTE POLITIQUE****Le projet bolivarien...***1. a révolutionné la société vénézuélienne effectuant de grands changements*

a) Très caractéristique	39%
b) Assez caractéristique	32%
c) Peu caractéristique	15%
d) Très peu caractéristique	14%

*2. revalorise les valeurs culturelles des Afrodescendant-es*

a) Très caractéristique	40%
b) Assez caractéristique	43%
c) Peu caractéristique	14%
d) Très peu caractéristique	3%

*3. a amélioré les conditions de vie des populations défavorisées*

a) Très caractéristique	37%
b) Assez caractéristique	36%
c) Peu caractéristique	17%
d) Très peu caractéristique	10%

*4. a permis aux Afrodescendant-es une ascension sociale dans la sphère politique et économique*

a) Très caractéristique	40%
b) Assez caractéristique	34%
c) Peu caractéristique	21%
d) Très peu caractéristique	5%

*5. lutte contre la discrimination raciale envers les Afro-vénézuéliens*

a) Très caractéristique	39%
b) Assez caractéristique	37%
c) Peu caractéristique	12%
d) Très peu caractéristique	12%

*6. a permis aux communautés afro-vénézuéliennes d'élaborer des projets que sans ce dernier n'aurait jamais pu être possible*

a) Très caractéristique	47%
b) Assez caractéristique	38%
c) Peu caractéristique	8%
d) Très peu caractéristique	7%

**Hugo Chávez est...**

*1. un homme qui représente bien ma communauté*

a) Très caractéristique	40%
b) Assez caractéristique	36%
c) Peu caractéristique	15%
d) Très peu caractéristique	9%

*2. un défenseur des pauvres*

a) Très caractéristique	42%
b) Assez caractéristique	40%
c) Peu caractéristique	10%
d) Très peu caractéristique	8%

*3. un dirigeant charismatique*

a) Très caractéristique	42%
b) Assez caractéristique	32%
c) Peu caractéristique	14%
d) Très peu caractéristique	12%

*4. un homme qui parle beaucoup, mais qui agit très peu*

a) Très caractéristique	21%
b) Assez caractéristique	17%
c) Peu caractéristique	21%
d) Très peu caractéristique	41%

*5. un leader ferme et entêté*

a) Très caractéristique	39%
b) Assez caractéristique	33%
c) Peu caractéristique	14%
d) Très peu caractéristique	14%

*6. quelqu'un qui défend la patrie contre l'impérialisme et l'oligarchie*

a) Très caractéristique	48%
b) Assez caractéristique	31%
c) Peu caractéristique	12%
d) Très peu caractéristique	9%

## II- REPRÉSENTATION DES AFRODESCENDANT-ES DANS LA SOCIÉTÉ VÉNÉZUÉLIENNE

1. La société vénézuélienne respecte toutes les personnes sans distinction de race et de couleur

a) Très caractéristique	34%
b) Assez caractéristique	28%
c) Peu caractéristique	25%
d) Très peu caractéristique	13%

2. Les possibilités d'obtenir un emploi comme président d'une entreprise sont les mêmes pour un ou une Afrodescendant-es que pour un Blanc-hes

a) Très caractéristique	34%
b) Assez caractéristique	19%
c) Peu caractéristique	26%
d) Très peu caractéristique	21%

3. Il y a plusieurs personnes dans ma communauté qui pensent que les Noir-es sont plus prédisposé-es au crime et à la délinquance que les Blanc-hes

a) Très caractéristique	11%
b) Assez caractéristique	11%
c) Peu caractéristique	34%
d) Très peu caractéristique	44%

4. « Mi negrito » ou « mi negrita » sont des expressions courantes pour signifier une marque d'affection entre les individus et n'a rien à voir avec une offense face aux Noir-es

a) Très caractéristique	57%
b) Assez caractéristique	24%
c) Peu caractéristique	12%
d) Très peu caractéristique	7%

5. Il y a plusieurs personnes dans ma communauté qui croient qu'un enfant est plus beau s'il a la peau claire

a) Très caractéristique	18%
b) Assez caractéristique	14%
c) Peu caractéristique	24%
d) Très peu caractéristique	44%

6. Les Européen-nés et leurs descendant-es sont généralement plus raffiné-es que les autres cultures

a) Très caractéristique	20%
b) Assez caractéristique	15%
c) Peu caractéristique	32%
d) Très peu caractéristique	33%



7. Plusieurs personnes dans ma communauté pensent qu'il est préférable que pour un ou une Afrodescendant-e de se marier avec un ou une partenaire avec la peau plus claire afin « d'améliorer la race »

a) Très caractéristique	29%
b) Assez caractéristique	20%
c) Peu caractéristique	20%
d) Très peu caractéristique	31%

8. En général, au temps de la colonisation, les esclaves africains ont été plus dociles et passifs que les Autochtones

a) Très caractéristique	26%
b) Assez caractéristique	24%
c) Peu caractéristique	30%
d) Très peu caractéristique	20%

9. Plusieurs personnes dans ma communauté croient que les danses des Afrodescendant-es détiennent des aspects sauvages et pervers

a) Très caractéristique	14%
b) Assez caractéristique	16%
c) Peu caractéristique	26%
d) Très peu caractéristique	44%

10. Les luttes des Noir-es des Etats-Unis sont une inspiration pour les communautés afro-vénézuéliennes

a) Très caractéristique	37%
b) Assez caractéristique	22%
c) Peu caractéristique	23%
d) Très peu caractéristique	18%

### III- PROFIL DU PARTICIPANT-E

1. Genre

a) Femme	50%
b) Homme	50%

2. Vous êtes

a) Un ou une étudiant-es	48%
b) Sans emploi	19%
c) Travailleur-euse	33%

3. Vous êtes âgé-es

a) Moins de 18 ans	25%
b) Entre 18 et 30 ans	39%
c) Entre 31 et 50 ans	21%
d) Plus de 50 ans	15%

*4. Vos revenus annuels se situent entre*

a) 0 Bs.F et 10 000 Bs.F	82%
b) 10 000 Bs.F et 30 000 Bs.F	18%
c) 30 000 Bs.F et 60 000 Bs.F	0%
d) 60 000 Bs.F et 100 000 Bs.F	0%
e) 100 000 Bs.F et plus	0%

*5. Je me considère comme un partisan ou partisane du président Hugo Chávez*

a) Oui	74%
b) Non	26%

## APPENDICE L

## GUIDE D'ENTREVUE TEL QUE PRÉSENTÉ

## GUIA DE ENTREVISTA

## PRESENTACIÓN

El objetivo de mi investigación es conocer mejor a los afrovenezolanos. Así, para participar a esta entrevista, usted se debe considerar como una persona afrovenezolana o de color (negro, moreno...). Esta entrevista está dividida en tres partes. En primer lugar, lo que me interesa conocer es la percepción que usted tiene del contexto político actual. En segundo lugar, quiero comprender la situación de los afrodescendientes en la sociedad venezolana. Y para terminar, deseo conocer su vida cotidiana y sus experiencias de vida.

Para su información, este estudio es realizado en la marco de una tesis de maestría de la Universidad de Québec a Montreal y ella tiene la ambición de haber conocido fuera de las fronteras a las comunidades afrodescendientes de Venezuela. Todas las informaciones de esta entrevista serán confidenciales, lo que quiere decir que en ningún momento su nombre será divulgado en esta investigación. El tiempo total de esta entrevista está en más o menos una hora y no más que dos horas.

## PERFIL DEL PARTICIPANTE

<b>1. Nombre y Apellido :</b>	
<b>2. Género :</b>	a) Mujer b) Hombre
<b>3. Edad :</b>	a) Menos de 18 años b) Entre 18 y 30 años c) Entre 31 y 50 años d) Mas de 50 años
<b>4. Salario anual :</b>	a) De 0 Bs. A 10 000 000 Bs. b) De 10 000 000 Bs. a 30 000 000 Bs. c) De 30 000 000 Bs. a 60 000 000 Bs. d) De 60 000 000 Bs. a 100 000 000 Bs. e) 100 000 000 Bs. y más
<b>5. Ocupación :</b>	

## APPENDICE M

## QUESTIONS D'ENTREVUES TEL QUE POSÉES

**PREGUNTAS DE LA ENTREVISTA**

<b>Temática I</b>	<b>Representación del contexto político</b>
<b>Q.1</b>	¿Cuál es la percepción que usted tiene de la personalidad de Hugo Chávez y de la Revolución bolivariana?
<b>Q.2</b>	¿Usted cree que el proyecto bolivariano permite mejorar específicamente las condiciones de vida de las comunidades afrodescendientes?
<b>Q.3</b>	¿Usted está implicado de alguna manera en el proceso bolivariano? - Si sí ¿Como? ¿Usted tiene críticas que hacer?
<b>Q.4</b>	Desde la redacción de la constitución de 1999, la Asamblea Constituyente no quiso incluir los afrodescendientes como pueblo fundador de la nación venezolana. ¿Usted que piensa de eso? ¿Es una reivindicación importante para usted?
<b>Temática II</b>	<b>Representación del afrovenezolano</b>
<b>Q.1</b>	¿Usted piensa que la sociedad venezolana respeta a todas las personas sin distinción de raza o color?
<b>Q.2</b>	¿Según usted, como la gente que vive afuera de la región se representa Barlovento?
<b>Q.3</b>	¿Usted piensa que los negros de la región dan una gran importancia a la cultura afrovenezolana (los bailes, las costumbres, la gastronomía...)? ¿Y la gente de afuera de Barlovento?
<b>Q.4</b>	¿Según usted, ¿a que se parece una mujer bonita ?

---

**Temática III                      Representación de si mismo**

---

**Q.1**                      ¿Según usted, usted es un o una afrodescendiente? ¿Si no, como se percibe usted?

**Q.2**                      ¿Usted ya ha vivido una experiencia de discriminación a causa del color de su piel?  
- ¿Si sí, usted me puede contar esta experiencia?  
- ¿Si no, usted conoce a alguien en su entorno que haya sido discriminado por su color de piel?

## BIBLIOGRAPHIE

### Livres :

- Adorno, Theodor. 1991. *The Cultural Industry*. Londres : Routledge, 210 p.
- Adorno, Theodor. 2000. *Negative Dialectics*. Londres : Continuum Books, 416 p.
- Andrews, George Reid. 2004. *Afro-Latin America : 1800-2000*. New York : Oxford University Press, 304 p.
- Angelou, Maya. 1994. *The Complete Collected Poems of Maya Angelou*. New York : Random House, 288 p.
- Balibar, Étienne et Immanuel Wallerstein. 1997. *Race, nation, classe : Les identités ambiguës*, Paris : Éditions La Découverte, 1<sup>ère</sup> éd. 1988, 307 p.
- Badie, Bertrand et Sandrine Tolotti. 2008. *L'État du monde 2009*. Montréal : Boréal, 323 p.
- Baudrillard, Jean. 1976. *La Société de Consommation : ses mythes, ses structures*. Paris : Gallimard, 318 p.
- Baudrillard, Jean. 1979. *De la Séduction*. Paris : Galilée, 248 p.
- Baudrillard, Jean. 1981. *Simulacres et simulation*. Paris : Galilée, 235 p.
- Bhabha, Homi. 1994. *The Location of Culture*. Londres : Routledge, 285 p.
- Bolivar, Simon. 2005. *Discurso de Angostura*. Caracas : Colección Bolivariana, 1<sup>ère</sup> édition 1819, 47 p.
- Bordo, Susan. 1989. « The body and the reproduction of femininity : A feminist appropriation of Foucault ». Dans Jaggar Alison et Susan Bordo. *Gender/body/knowledge: Feminist*. New Jersey : Rutgers University Press, p. 13-33
- Bourdieu, Pierre. 1979. *La distinction : critique sociale du jugement*. Paris : Éditions de Minuit, 670 p.
- Brook, Barbara. 1999. *Feminist perspectives on the body*. Londres : Longman Publishing Group, 200 p.
- Butler, Judith. 1993. *Bodies that matter: On the discursive limits of "sex"*. New York : Routledge, 304 p.

- Canache, Damarys. 2004. « Urban poor and political order ». Dans Jennifer L. McCoy et David J. Myers (Dir.). *The Unraveling of Representative Democracy in Venezuela*. Baltimore : The Johns Hopkins University Press, p. 33-49
- Castro-Gomez, Santiago. 2005. *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Colombie : Editorial Pontificia de la Universidad Javeriana, 339 p.
- Césaire, Aimé. 2006. *Discours sur le colonialisme. Suivi de Discours sur la négritude*. Paris : Éditions Présence Africaine, 1<sup>ère</sup> éd. 1955 et 2004, 92 p.
- Chacón, Alfredo. 1983. *Poblaciones y culturas negras de Venezuela*. Caracas : Instituto Autónomo Nacional y de Servicios de Bibliotecas, 86 p.
- Charrier, Alain. 2000. *Le mouvement noir au Venezuela*. Paris : Éditions L'Harmattan, 350 p.
- Chávez, Hugo. 2000. *Seis discursos del Presidente Constitucional de Venezuela, Hugo Chávez Frías*. Caracas : Ediciones de la Presidencia de la República, 53 p.
- Chesnais, Robert (Dir.). 1998. *Le Code Noir*. Paris : L'Esprit frappeur, 62 p.
- Clark, Kenneth et Mamie Clark. 1947. « Racial identification and preference in negro children ». Dans Theodore Newcomb et Eugene Hartley (Dir.). *Readings in social psychology*. New York : Holt, 457 p.
- Collins, Patricia Hill. 1990. *Black Feminist Thought : Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. New York : Routledge, 336 p.
- Condorcet, Nicolas de. 2001. *Réflexions sur l'esclavage des Nègres*. Paris : Éditions Mille et une nuits, 1<sup>ère</sup> éd. 1781, 86 p.
- Crouch, David et Nina Lübbren. 2003. *Visual Culture and Tourism*. Oxford : Berg Press, 289 p.
- Crouch, David, Rhona Jackson et Felix Thompson. 2005. « Introduction : The Media and the Tourist Imagination ». Dans David Crouch, Rhona Jackson et Felix Thompson (Dir.). *The Media and the Tourist Imagination : Converging Cultures*. Londres : Routledge, p. 1-13
- Crumb, Robert. 2009. *La Genèse*. Paris : Éditions Denoël, 228 p.
- Debord, Guy. 1971. *La société du spectacle*. Paris : Champ Libre, 170 p.
- Douglass, Frederick. 2006. *Mémoires d'un esclave*. Montréal : Lux Éditions, 1<sup>ère</sup> édition 1845, 204 p.

Du Bois, W.E.B.. 1968. *The souls of black folk*. New York : Johnson reprint, 1<sup>ère</sup> éd. 1907, 264 p.

Dussel, Enrique. 2001. *Hacia una filosofía política crítica*. Espagne : Bilbao, 475 p.

Dussel, Enrique. 1994. *1492 El encubrimiento del otro: hacia el origen del « mito de la Modernidad »*. Bolivia : Plural Editores, 187 p.

Dussel, Enrique. 1985. *Philosophy of liberation*. New York : Orbis books, 215 p.

Ellison, Ralph. 1984. *Homme invisible pour qui chantes-tu?*. Paris : Editions B. Grasset, 1<sup>ère</sup> éd. 1952, 547 p.

Equiano, Olaudah. 2003. *Olaudah Equiano : The Interesting Narrative and Other Writings*. New York : Penguin Classics, 1<sup>ère</sup> édition 1789, 393 p.

Fallon, April. 1990. « Culture in the mirror : Sociocultural determinants of body image ». dans Thomas Cash et Thomas Pruzinsky (Dir.). *Body images: Development, deviance, and change* New York : Éditions Guilford, p.80-109

Fanon, Frantz. 1982. *Les damnés de la terre*. Paris : Éditions Maspero, 1<sup>ère</sup> éd. 1961, 233 p.

Fanon, Frantz. 1971. *Peau noire, masques blancs*. Paris : Éditions Du Seuil, 1<sup>ère</sup> éd. 1952, 190 p.

Feuerbach, Ludwig. 1982. *L'essence du christianisme*. Paris : Maspero, 526 p.

Figuerola, Federico Brito. 1985. *El problema tierra y esclavos en la historia de Venezuela*. Caracas : Universidad Central de Venezuela, Ediciones de la Biblioteca, 431 p.

Flórez, Carmen Elisa, Carlos Medina, Cede et Fernando Urrea. 2001. *Understanding the Cost of Social Exclusion due to Race or Ethnic Background in Latin America and Caribbean Countries*. Cali : Facultad de Ciencias Sociales y Económicas, Universidad del Valle, 55 p, Édition électronique :

<http://scholar.google.com/scholar?hl=en&q=Understanding+the+Cost+of+Social+Exclusion+Due+to+Race+or+Ethnic+Background+In+Latin+America+and+Caribbean+Countries&btnG=Search>

Foucault, Michel. 1988. *Naissance de la clinique*. Paris : Presses universitaires de France, 214 p.

Foucault, Michel. 1993. *Surveiller et punir : Naissance de la Prison*. Paris : Gallimard, 360 p.

Foucault, Michel. 1990. *Les mots et les choses : Une archéologie des sciences humaines*. Paris : Gallimard, 400 p.



- Foucault, Michel. 1997. *Il faut défendre la société*. Paris : Gallimard. 283 p.
- Galeano, Eduardo. 1981. *Les Veines ouverte de l'Amérique latine*. Paris : Terre humaine Plon, 447 p.
- García, Jesús Chucho. 1990. *Africa en Venezuela :Piezas de Indias*. Caracas : Éditions Lagoven, 108 p.
- García, Jesús Chucho. 2005. *Afrovenezolanidad e inclusión en el proceso bolivariano venezolano*. Caracas : Publication del Ministerio de Comunicación e Información, 130 p.
- Gilroy, Paul, 2003. *L'Atlantique noire : Modernité et double conscience*. France : Éditions Éclat, 333 p.
- Gilroy, Paul. 1993. *The Black Atlantic: Modernity and Double-Consciousness*, Massachusetts : Harvard Univerty Press, 280 p.
- Gott, Richard. 2001. *In the Shadow of the Liberator : The Impact of Hugo Chavez on Venezuela and Latin America*. Londres : Verso, 160 p.
- Gramsci, Antonio. 1989. *An Antonio Gramsci reader. : selected writings : 1916-1935*. New York : Schocken Books, 446 p.
- Grosfoguel, Ramón. 2005. « The implication of Subaltern Epistemologies for Global Capitalism : Transmodernity, Border Thinking and Global Coloniality ». Dans William I. Robinson et Richard Applebaum (Dir.). *Critical Globalization Studies*. Londres : Routledge, p. 283-292
- Gross, Larry. 1995. « Out of Mainstream : Sexual Minorities and the Mass Media ». Dans Gail Dines et Jean M. Humez (Dir.). *Gender, Race, and Class in Media : A Text Reader*. Londres : Éditions SAGE, p.61-69
- Guerra, François-Xavier. 1992. *Les clerics de la nation*. Paris : Éditions L'Harmattan, 264 p.
- Guerra, Franklin Cedeño. 1984. *Esclavos negros, cimarroneras y cumbes de Barlovento*. Caracas: Cuadernos Lagoven, 71 p.
- Guillaumin, Colette. 2002. *L'idéologie raciste : Genèse et langage actuel*. Paris : Éditions Gallimard, 1<sup>ère</sup> éd. 1972, 378 p.
- Hall, Stuart. 1995. « The Whites of Their Eyes : Racist Ideologies and the Media ». Dans Gail Dines et Jean M. Humez (Dir.). *Gender, Race, and Class in Media : A Text Reader*. Londres : Éditions SAGE, p.19-22
- Hall, Stuart. 1997. *Representation : Cultural representations and signifying practices*. Londres : SAGE Publications, 391 p.

Hall, Stuart. 2001. « Encoding/Decoding ». Dans Durham Meenakshi et Douglas Kellner. *Media and Cultural Studies*. Londres : Wiley-Blackwell, p.166-176

Hall, Stuart. 2007. *Identités et cultures : Politiques des cultural studies*. Paris : Éditions Amsterdam, 327 p.

hooks, bell. 2000. *Feminist Theory, From Margin to Center*. Cambridge : South End Press Classics, 179 p.

Huerga, Alvaro. 2005. *Bartolomé de Las Casas : Vie et œuvre*. Paris : Éditions Du Cerf, 492 p.

Huggan, Graham. 2001. *The Postcolonial Exotic : Marketing the Margins*. Londres : Routledge, 328 p.

Humboldt, Alexander Von. 1996. *Personal Narrative of a Journey to the Equinoctial Regions of the New Continent*. New York : Penguin Classics, 1<sup>ère</sup> éd. 1807, 400 p.

Ishibashi, Jun. 2003. « Hacia una apertura del debate sobre el racismo en Venezuela : exclusión e inclusión estereotipada de personas “negras” en los medios de comunicación ». Dans Daniel Mato (Dir.). *Políticas de identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización*. Caracas : FACES-UCV, p.33-61

Jones, Dalton Anthony, 2009, « Grounding Race : Powder and the Shifting Terrain of Whiteness », dans Jonathan C. Friedman (Dir.), *Performing Difference: Representations of "The Other" in Film and Theatre*, Maryland, United Press of America, p.17-37

Kipling, Rudyard. 1988. *Complete Verse*. New York : Éditions Anchor, 1<sup>ère</sup> édition 1899, 864 p.

Laclau, Ernesto. 2005. *On Populist Reason*. New York : Verso, 160 p.

Langue, Frédérique. 2002. *Hugo Chavez et le Venezuela: Une action politique au pays de Bolivar*. Paris : Éditions Harmattan, 239 p.

Larson, Stephanie Greco. 2006. *Media and Minorities : The Politics of Race in News and Entertainment*. Oxford : Rowman and Littlefield Publishers, 363 p.

Lombardi, John V. 1971. *The Decline and Abolition of Negro Slavery in Venezuela 1820-1854*. Connecticut : A Negro Universities Press, 217 p.

Lugo-Ocando, Jairo et Andrés Cañizález. 2008. « The Media in Venezuela : The Revolution was televised, but no one was really watching ». Dans Jairo Lugo-Ocando (Dir.). *The Media in Latin America*. New York : Open University Press, p.191-208

- MacCannell, Dean. 1989. *The Tourist : A New Theory of the Leisure Class*. New York : Schocken Books, 214 p.
- MacCaughan, Michael. 2005. *The battle of Venezuela*. New York: Seven Stories Press, 238 p.
- MacRobbie, Angela. 1981. « Jackie : An Ideology of Adolescent Femininity ». Dans Bernard Waites, Tony Bennett et Graham Martin. *Popular culture, past and present : A reader*. New York : Routledge, p. 262-283
- Martuccelli, Danilo. 1999. *Sociologie de la modernité*, Paris : Gallimard, 709 p.
- Marx, Karl. 1993. *Le Capital : Livre I, Section I à IV*. Paris : Flammarion, 1<sup>ère</sup> édition 1867, 442 p.
- Marx, Karl. 1999. *Le Capital : Livre I, Section V à VIII*. Paris : Flammarion, 274 p.
- Mellon, James. 1991. *Paroles d'esclaves : Les jours du fouet*. Paris : Éditions du Seuil, 345 p.
- Mijares, Maria Marta. 1997. *Racismo y endoracismo en Barlovento : Presencia y ausencia en Rio Chico, autoimagen de una población Barloventeña*. Caracas : Los Heraldos Negros, 83 p.
- Mignolo, Walter D.. 2003. *The Darker Side of The Renaissance, Literacy, Territoriality and Colonization*. Ann Arbor : University of Michigan Press, 463 p.
- Monsonyi, Esteban. 1982. *Identidad y culturas populares*. Caracas : La Enseñanza viva, 358 p.
- Montañez, Ligia. 1993. *El racismo oculto en una sociedad no racista*. Caracas : Fondo Editorial Tropykos, 174 p.
- Montero, Maritza. 1991. *Ideología, alienación e identidad nacional*. Caracas : Ediciones de la Biblioteca, 187 p.
- Morrison, Toni. 1970. *The Bluest Eyes*. New York : Washington Square Press, 160 p.
- Muratorio, Blanca. 1982. *Etnicidad, evangelización y protesta en el Ecuador: una perspectiva antropológica*. Quito : Éditions CIESE, 109 p.
- Negri, Antonio et Giuseppe Cocco. 2007. *Global : luttres et biopouvoir à l'heure de la mondialisation : le cas exemplaire de l'Amérique latine*. Paris : Éditions Amsterdam, 217 p.
- Omi, Michael et Howard Winant. 2002a. « Racial Formation ». Dans Philomena Essed et David Theo Goldberg. *Race critical theories: text and context*. United States : Blackwell Publishing, 560 p.

- Omi, Michael et Howard Winant. 2002b. « Reflections on "Racial Formation" ». Dans Philomena Essed et David Theo Goldberg. *Race critical theories: text and context*. United States : Blackwell Publishing, 560 p.
- Omi, Michael et Howard Winant. 1994. *Racial formation in the United States : From the 1960s to the 1990s*. New York : Routledge. 240 p.
- Pollak-Eltz, Angelina. 1972. *Vestigios Africanos en la cultura del Pueblo Venezolano*. Caracas : Universidad Católica Andrés Bello, 171 p.
- Richardson, Eileen et Bryan Turner. 2002. « Bodies as Property : From Slavery to DNA map » dans Andrew Bainham, Shelley Day Sclater et Martin Richards. *Body Lore and Laws*, Oxford : Hart publishing, p. 29-42
- Rolland, Denis. 2005. *Archéologie du sentiment en Amérique latine*. Paris: Éditions L'Harmattan, 249 p.
- Rouquié, Alain. 1998. *Amérique latine: Introduction à l'Extrême-Occident*. Paris: Éditions Du Seuil, 484 p.
- Rout, Leslie. 1976. *The African Experience in Latin America, 1502 to the Present Day*. Cambridge: Cambridge University Press, 404 p.
- Ryan, Chris. 2002. « Stages, gaze and the constructions of tourism ». Dans Chris Ryan (Dir.). *The Tourist Experience*. Londres : Continuum Books, p. 1-26
- Saïd, Edward W. 2005. *L'Orientalisme*. Paris : Éditions Du Seuil, 1<sup>ère</sup> éd. 1978, 422 p.
- Saignes, Miguel Acosta. 1984. *Vida de los esclavos negros en Venezuela*. Venezuela : Éditions Vadell Hermanos, 409 p.
- Sala-Molins, Louis. 1998. *Le Code Noir ou Le calvaire de Canaan*. Paris : Presses universitaires de France, 292 p.
- Saurat, Gilette. 1990. *Simon Bolivar, Le libertador*. France : Éditions Grasset, 508 p.
- Savage, Candace. 1998. *Beauty Queens : A Playful History*. New York : Abbeville Press, 132 p.
- Simmel, Georg. 2005. « The Metropolis and Mental Life ». Dans Jan Lin et Christopher Mele. *The Urban Sociology : Reader*. Londres : Routledge, p. 24-31
- Spivak, Gayatri. 1988. *In Other Worlds : Essays in Cultural Politics*. New York : Routledge, 336 p.
- Urry, John. 2002. *The Tourist Gaze*. Londres : SAGE Publications, 283 p.

Wade, Peter. 1997. *Race and Ethnicity in Latin America*. Londres : Pluto Press, 164 p.

Wallerstein, Immanuel. 1980. *Capitalisme et économie-monde (1450-1640), Le système du monde du XVe siècle à nos jours vol. I*. Paris : Flammarion. 331 p.

Wolf, Naomi. 1991. *The Beauty Myth : How images of beauty are used against women*. New York : Éditions Anchor Books, 368 p.

Wright, Richard Winthrop. 1990. *Café con leche : Race, Class, National Image in Venezuela*. Austin : University of Texas Press, 167 p.

#### **Articles académiques :**

Acosta-Alzuru, Carolina. 2003. « Fraught with contradictions : The production, depiction and consumption of women in a Venezuelan telenovela ». *Globla Media Journal*, vol. 2, no 2, Printemps 2004, édition électronique : <http://lass.calumet.purdue.edu/cca/gmj/sp03/gmf-sp03-acosta-alzuru.htm>

Acosta, Vladimir. 1999. « El Rey Miguel y el Rey Bayano. Rebeliones negras en la America Hispanica del siglo XVI ». *Revista Venezolana de Economía y ciencias sociales*, vol. 5, no 3, p.137-176

Akan, Gloria et Carlos Grilo. 2006. « Sociocultural influences on eating attitudes and behaviors, body image, and psychological functioning : A comparaison of African-American, Asian-American, and Caucasian college women ». *International Journal of Eating Disorders*, vol. 18, no 2, p.181-187

Amodio, Emanuele. 2007. « La república indígena. Pueblos indígenas y perspectivas políticas en Venezuela ». *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*. vol. 13, no 3, p. 175-188.

Bai, Zhihong. 2007. « Ethnic Identities under the Tourist Gaze ». *Asian Ethnicity*, vol. 8, no 3, p.245-259

Bond, Selena et Thomas Cash. 1992. « Black beauty: Skin color and body images among African-American college women ». *Journal of Applied Social Psychology*, vol. 22, no 11, p. 874-888.

Cannon, Barry. 2008. « Class/Race Polarisation in Venezuela and the Electoral Success of Hugo Chavez: a break with the past or the song remains the same? ». *Routledge Third World Quarterly*, vol. 29, no 4, p.731-748

Castillo, Ignacio. 1982. « El Umbral de color ». *Revista SIC*, Février 1982, p.56-60

- Collins, Patricia Hill. 1987. « The Meaning of Motherhood in Black Culture and Black Mother-Daughter Relationships ». *Sage : A Scholarship Journal on Black Women*, vol. 4, no 2, p. 3-10
- De Casanova, Erynn Masi. 2004. « "No Ugly Women" : Concept of Race and Beauty among Adolescent Women in Ecuador ». *Gender and Society*, vol. 18, no 3, p. 287-308
- Del Pilar, María. 2003. « Racismo, ethnocentrismo occidental y educación. El caso de Venezuela ». *Revista Acción pedagógica*, vol. 12, no 1, p.25-34
- Duke, Lisa. 2000. « Black in a blonde world: Race and Girls' Interpretations of the Feminine Ideal in Teen Magazines ». *Journalism and Mass Communications Quarterly*, no 77, p.367-392
- Finol, José Enrique. 1990. « Semiótica del cuerpo : El mito de la belleza contemporánea » *Revista Opción*. no 28, p.101-124
- Fox, Michael. 2006. « Venezuela's San Juan Festival: The Drums of Curiepe Ring On ». *Venezuela Analysis*, édition électronique, <http://www.venezuelanalysis.com/analysis/1809>
- García, Jesús Chucho. 2007. « La deuda del Estado venezolano y los Afrodescendientes », *Journal of Latin American Anthropology*, vol. 12, no 1, p. 223-234.
- Gonzalez-Selano, Victor. 1991. « Las "malas" castas ayer y hoy ». *Nueva Sociedad*, no 111, Janvier-Février 1991, p.141-147
- Gott, Richard. 2007. « Latin America as a White Settler Society ». *Bulletin of Latin American Research*, vol. 26, no 2, p. 269-289
- Greenberg, Quinlan et Rosner. 2004. « Venezuela, Resultados Estudio de Opinión Pública Nacional: Junio 23, 2004 ». Document PDF électronique : [www.rnv.gov.ve/noticias/uploads/encuesta-greenberg-junio-2004.ppt](http://www.rnv.gov.ve/noticias/uploads/encuesta-greenberg-junio-2004.ppt)
- Grosfoguel, Ramón. 2004. « Race and ethnicity or racialized ethnicities? Identities within global coloniality ». *Ethnicities : SAGE Publications*, vol. 4, p.315-336
- Guss, David. 1993. « The selling of San Juan : the performance of history in an Afro-Venezuelan community ». *American ethnologist*, vol. 20, no 3, p.451-473
- Hamilton, Dominic. 2000. « Baptism by Beat ». Édition électronique, <http://www.planeta.com/planeta/00/0005vzbeat.html>
- Herrera-Salas, Jesus Maria. 2004. « Racismo y Discurso Politico en Venezuela ». *Revista Venezolana de Economia y Ciencias Sociales*, vol. 10, no 2, p.111-128
- Herrera-Salas, Jesús María. 2005. « Ethnicity and Revolution: The Political Economy of Racism in Venezuela ». *Latin American Perspectives*, vol. 32, no 2, p.72-91

- Hooker, Juliet. 2005. « Indigenous Inclusion/Black Exclusion : Race, Ethnicity and Multicultural Citizenship in Latin America ». *Latin American Studies Journals*, no 37, p.285-310
- Ishibashi, Jun. 2007. « Multiculturalismo y racismo en la época de Chávez: Etnogénesis afrovenezolana en el proceso bolivariano ». *Humania del Sur*, vol. 2, no 3, p. 25-41
- Jaffee, Lutter et Judy Mahle. 1995. « Adolescent girls: Factors influencing low and high body image ». *Melpomene Journal*, vol. 14, no 2, p.35-42
- Lee, Naomi. 2009. « Women's Discourse on Beauty and Class in the Bolivarian Republic of Venezuela. *Culture Psychology*, vol. 15, no 2, p.147-168
- Lovejoy, Meg. 2001. « Disturbances in the Social Body: Differences in body image and eating problems among African American and white women ». *Gender and Society*, no 15, p. 239-261
- Maduro, Otto. 1982. « Clases y razas ». *Revista SIC*, no 442, p.56-60
- Makkar, Jalmeen et Michael Strube. 1995. « Blackwomen's self-perceptions of attractiveness following exposure to white versus Black beauty standards: The moderating role of racial identity and self-esteem ». *Journal of Applied Social Psychology*, vol. 25, no 17, p.1547-1566
- Miller, Errol. 1969. « Body image, physical beauty and colour among Jamaican adolescents ». *Social and Economic Studies*, vol.18, p.72-89
- Mulvey, Laura. 1975. « Visual Pleasure and Narrative Cinema ». *Screen*, vol.16, no 3, p.6-18
- Parker, Sheila. 1995. « Body images and weight concerns among African American and white adolescent females : Differences that make a difference ». *Human Organization*, vol. 54, no 2, p.103-114
- Pike, Kathleen et Judith Rodin. 1991. « Mothers, daughters, and disordered eating ». *Journal of Abnormal Psychology*, vol. 100, no 2, p. 198-204
- Quijano, Anibal. 2000. « Coloniality of power, Ethnocentrism, and Latin America ». *Nepantla: Views from south*, vol.1, no 3, p. 533-580
- Rucker, Clifford et Thomas Cash. 1992. « Body images, body size perceptions, and eating behaviors among Black and White college women ». *International Journal of Eating Disorders*, vol. 12, no 3, p. 291-299
- San Juan Jr., Epifanio. 1989. « Problems in the Marxist Project of Theorizing Race ». *Rethinking Marxism : A Journal of Economics, Culture and Society*, vol. 2, no 2, p. 58-80
- Schwartz, Stuart B.. 1995. « Colonial Identities and the Sociedad de Castas », *Colonial Latin American Review*. vol. 4, no 1, p.185-201

Silva, Nelson do Valle. 2000. « A Research Note on the Cost of Not Being White in Brazil ». *Studies in Comparative International Development*, vol. 35, no 2, p.18-27

Sosa, Rakel. 2001. « Under the sun, under the knife ». *The UNESCO Courier*. Juillet/Août, p.46-47

#### **Articles de journaux :**

Kozloff, Nicolas. « Hugo Chávez and the politics of race ». *Venezuela Analysis*. 15 octobre 2005. Version électronique, <http://www.venezuelanalysis.com/analysis/1414>

Reuters. « Stefania Fernández es coronada la nueva Miss Venezuela ». *Informador*. 11 septembre 2008. Version électronique, <http://www.informador.com.mx/entretenimiento/2008/37659/6/stefania-fernandez-es-coronada-la-nueva-miss-venezuela.htm>

#### **Thèses de doctorat :**

Brandt, Max Hans. 1978. *An ethnomusicological study of three Afro-Venezuelan drum ensembles of Barlovento*. Thèse de doctorat. The Queen's University of Belfast. 284 p.

#### **Documents visuels :**

ABC Australia. 2002. « Beauty Obsession ». Journeyman Pictures. 22 minutes. Version électronique, <http://www.youtube.com/watch?v=CkrKw8QQtqE>

Chávez, Hugo. 2005. « If the Imperialist Government of the White House Dares to Invade Venezuela, the War of 100 Years Will be Unleashed in South America ». *Democracy Now*. 19 minute. Version électronique, [http://www.democracynow.org/2005/9/19/hugo\\_chavez\\_if\\_the\\_imperialist\\_government](http://www.democracynow.org/2005/9/19/hugo_chavez_if_the_imperialist_government)

#### **Documents gouvernementaux :**

Constitución de la República Bolivariana de Venezuela 1999. Version du 24 mars 2000. 365 p.

Organisation mondiale du tourisme. 2008. « World Tourism Barometer ». *Publication de l'Organisation Mondiale du Tourisme*, vol. 6, no p.1-3. Édition Électronique : <http://www.unwto.org/facts/eng/historical.htm>



Proyecto de reforma constitucional. 2007. Versión atribuida al consejo presidencial para la reforma de la Constitución Bolivariana de Venezuela. Caracas. 146 p.

Rapport sur la situation des Afrodescendants en Amérique latine. OEA. Édition électronique : <http://scm.oas.org/pdfs/2005/CP15138S.pdf>

#### **Sites Web :**

Citations racistes reliées à différents auteurs du Siècle des Lumières :  
<http://www.dssfs.org>

Courte bibliographie de Stefania Fernandez sur wikipédia :  
[http://fr.wikipedia.org/wiki/Stefan%C3%ADa\\_Fern%C3%A1ndez](http://fr.wikipedia.org/wiki/Stefan%C3%ADa_Fern%C3%A1ndez)

Définition de Orthorexie  
<http://fr.wikipedia.org/wiki/Orthorexie>

Indicateur de Développement Humain pour le Venezuela. Perspective Monde. Université de Sherbrooke :  
<http://perspective.usherbrooke.ca/bilan/servlet/BMTendanceStatPays?langue=fr&codePays=VEN&codeTheme=1&codeStat=SP.POP.IDH.IN>

Rodriguez, Yamandù. *El Remate*.  
<http://www.folkloredelnorte.com.ar/cancionero/def/eli-fu/elremate.html>

Site officiel de la *Red de Organizaciones Afro-Venezolanas* :  
<http://www.redafrovenezolana.com>

Site officiel du *Consejo Nacional Electoral* de la République bolivarienne du Venezuela :  
[www.cne.gov.ve](http://www.cne.gov.ve)

Site officiel du *Réseau Éducation-Médias* :  
[http://www.media-awareness.ca/francais/parents/marketing/publicite\\_partout.cfm](http://www.media-awareness.ca/francais/parents/marketing/publicite_partout.cfm)

Site officiel de la télésérie *Somos tu y yo* :  
<http://www.venevision.net/somostuyyo/>

Site Internet de *Instituto de Nacional de Estadística de la República Bolivariana de Venezuela* : <http://www.ine.gob.ve/>

#### **Entrevues :**

Aguilera, Luisa. 2007. Curiepe. Venezuela. 2 novembre

Camacho, Nirva. 2007. Caracas. Venezuela. 22 novembre

García, Jesús Chucho. 2007. Caracas. Venezuela. 23 novembre

Mijares, Maria Marta. 2007. Rio Chico. Venezuela. 3 octobre

Monestario, Casimira. 2007. Curiepe. Venezuela. 15 septembre

Perdomo, Luis. 2007. San José de Barlovento. Venezuela. 30 septembre

Ruiz, Modesto. 2007. Rio Chico. Venezuela. 8 novembre.